

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura
Mención en Género y Cultura

Los espejos de Mama Huaco
Un acto interpretativo en dos tiempos

Angel Bolívar Burbano Solórzano
Tutora: Catherine Walsh

Quito, 2020

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Angel Bolívar Burbano Solórzano, autor de la tesis intitulada “*Los espejos de Mama Huaco: Un acto interpretativo en dos tiempos*”, mediante el presente documento de constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magíster en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 22 septiembre de 2020

Firma:

Resumen

En esta tesis se proponen dos actos interpretativos sobre el relato de Mama Huaco, en la “Nueva Corónica y Buen Gobierno” del autor andino Guamán Poma de Ayala. Por un lado, se procura un análisis a partir de la Hermenéutica Pluritópica planteada por Walter Mignolo, que consiste en localizar, contextualizar el relato desde la semiótica o el significado colonial y la pluralidad de tradiciones en el mundo y la cosmología andina.

Por otro lado, desde los estudios transdisciplinarios de género, se realizó una reflexión visual y poética sobre la colonialidad en el cuerpo andrógino de travestis y Drag Queens de Quito, cuya presencia de Mama Huaco los atraviesa desde un significado u otro en el espejo de su gran espectro de representación ya sea este warmi supay (guerrera), papairuna (mujer libre con respecto a su sexualidad), bruja o mujer andrógina.

Mama Huaco; decolonialidad; drag queen; género; Guamán Poma

A Stefy (\dagger), a Carlita (\dagger)

Agradecimientos

Agradezco por la paciencia y el gran apoyo de mi querida tutora Catherine Walsh, que más allá de una labor institucional y profesional, supo guiarme como una amiga. Quisiera que este trabajo refleje también las ideas de las mujeres y disidencias con las que Cathy ha venido trabajando en un esfuerzo mancomunado por reflexionar sobre el género y más allá del género en Abaya Yala, desde una posición académica pero también política. Espero que esta tesis alimente futuras investigaciones sobre el cuerpo travesti o andrógino. Agradezco de forma especial a mis lectores Dra. Albeley Rodríguez Bencoro y Dr. Armando Muyolema por sus aportes y su nutritiva retroalimentación.

Quiero agradecer a mi compañero y pareja Eduardo Guarnizo, por su cariño incondicional en este tiempo de maestría, sin su complemento las condiciones materiales de este trabajo hubiesen sido imposibles.

Agradezco por el apoyo y el cariño incondicional de mis comadres y compañeras de trabajo en el oficio del travestismo o dragqueen; “Dakotta, Kataleya, Dakira, Romina, Bella” y especialmente a Larry Aguas cuyo aporte desde la producción visual fue fundamental en las fotografías de Mama Huaco. Un agradecimiento muy grande a Juan Carlos Bayas, fotógrafo profesional y colaborador del proyecto, cuya contribución desinteresada anima a la comunidad de artistas drag a apostar por el arte, no solo como herramienta estética pero también como crítica a la hegemonía sobre el cuerpo en el espacio público.

Agradezco de forma especial a la preocupación y los cuidados de mi familia, a mi abuelita Alicita Pérez, a mi abuelita Lucila, a mi tía Patty Burbano, a mi mamá Cleli Susana Solórzano.

Muchas gracias...

“Asignar a este ser la posición de “diosa de la fertilidad” es extremadamente degradante: trivializa las tribus y el poder de la mujer” (Paula Gunn Allen 1986, 14)

“Travesti, es un término francés, significa caricatura” (Camila, desde el alma. 2010)

“Sobre todo, la magia parecía una forma de rechazo al trabajo excesivo, de insubordinación y un instrumento de resistencia de base al poder. El mundo debía ser “desencantado” para poder ser dominado” (Silvia Federici 2004, 239)

Tabla de contenidos

Tabla de gráficos.....	15
Introducción.....	17
Capítulo Primero	25
El Ocaso de la Mujer Serpiente.....	25
1. Destrucción de las ginecocracias.....	31
2. En-generizamiento(s).....	40
3. ¿Dónde cabe este cuerpo?.....	45
Capítulo Segundo.....	49
¿Quién es Mama Huaco?	49
1. Nueva Corónica y Buen Gobierno	50
2. Interpretación Andina.....	59
3. Interpretación Colonial	74
Capítulo Tercero	89
Yo Soy Mama Huaco	89
1. El Espejo de Mama Huaco.....	93
2. El espejo Negro de Occidente	101
Conclusiones.....	113
Bibliografía.....	121

Tabla de gráficos

Gráfico No 1	Mama Huaco Coya	22
Gráfico No 2	Dakotta, interpretación de Mama Huaco, la hechicera (cuerpo entero) ..	23
Gráfico No 18	Kosakura, interpretación de Mama Huaco, protectora del maíz (retrato)	26
Gráfico No 3	Cerámicas eróticas Moche	28
Gráfico No 4	Tumba de la última sacerdotisa en el período Mochica.....	34
Gráfico No 22	Romina Channel, interpretación de Mama Huaco, mujer libre (retrato)	39
Gráfico No 17	Grabado de Teodor Bry (s. XVI).....	44
Gráfico No 6	Larry Cai FreeSoul: interpretación de Mama Huaco, la androginia (cuerpo entero).....	48
Gráfico No 8	Autorretrato de Guaman Poma (1615).....	50
Gráfico No 9	Colección de Camilo II Massimo	52
Gráfico No 20	Kataleya, interpretación de Mama Huaco, hechicera/curandera (retrato)	58
Gráfico No 10	Tocapus de Mama Huaco.....	66
Gráfico No 7	Romina Channel, interpretación de Mama Huaco, la mujer libre (cuerpo entero)	73
Gráfico No 12	Kataleya, interpretación de Mama Huaco, la hechicera/curandera (cuerpo entero).....	76
Gráfico No 13	Representación de pareja española con vicios	81
Gráfico No 5	87
Gráfico No 11	Kosakura, interpretación de Mama Huaco, protectora del maíz (cuerpo entero)	90
Gráfico No 15	Espejos Romanos.....	97
Gráfico No 16	Espejos de la cultura Moche.....	99
Gráfico No 21	Dakotta, interpretación de Mama Huaco, hechicera (retrato)	108
Gráfico No 14	Bella Montreal, interpretación de Mama Huaco, mujer guerrera (cuerpo entero)	111
Gráfico No 23	Larry Cai FreeSoul, interpretación de Mama Huaco, andrógino (retrato)	118

Introducción

¿Qué significa Mama Huaco para un cuerpo travesti¹? La historia de esta Coya y la capacidad de contarla, en este esfuerzo académico, sobrepasa lo que se considera como una tesis, es más bien un ejercicio similar a la narrativa de mujeres nativas de Norte América² cuyo postulado propone que la historia termina contándonos a nosotrxs mismos y no al revés. Por este motivo, esta tesis no es nada típica o usual.

Investigar, conocer, develar, indagar sobre Mama Huaco, ha devenido en un ejercicio personal y político, en contraste a la curiosidad fundamental del investigador académico, esta lectura se propone de modo voraz e incluso urgente, sin descuidar los conceptos y categorías de forma rigurosa y contextualizada. También se busca problematizar la narrativa de Mama Huaco, cuya potencia discursiva yace en su borradura, en su extirpación de los registros burocráticos, en la quema de los cuerpos encarnados en brujas, mujeres libres, indios travestidos (...) en la primera etapa de la colonización y la conformación del nuevo orden económico capitalista a nivel global. Esta lectura se avizora compleja y hay que leerla a contrapelo con las limitaciones que implica.

El objetivo que concierne a este trabajo es generar una reflexión sobre el “género” y en el “género” mismo como una verdad histórica insoslayable, biológica, universal, separada de la raza, la clase y de la “ideología”, que de pronto se ve movida desde sus cimientos por el cuerpo andrógino de Mama Huaco. Ahora las definiciones son oscuras como el espejo negro de la brujería de la Coya.

En medio de esta opacidad una doble interpretación a partir del texto “Nueva Corónica y Buen Gobierno” del autor andino Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), resulta alentadora. De forma consecuente a las necesidades académicas de esta interpretación se propone como herramienta metodológica <<la hermenéutica pluritópica>> planteada por Walter Mignolo que toma en cuenta una interpretación a

¹ Se propone la autoidentificación “travesti” para señalar de forma estratégica las prácticas de transformismo, dragqueen, con propósitos artísticos, pero también reivindicativos de los cuerpos no binarios y feminizados que son bastante denigrados en la realidad actual.

² En este punto se hace mención a Paula Gunn Allen, escritora y poeta nativa de Norte América, entre los trabajos que fundamentan esta opinión están: “The Sacred Hoop, recovering the female in American Indian traditions” (1992), citado por María Lugones en su texto “Colonialidad y Género” (2008); “As Long As the Rivers Flow: The Stories of Nive Native Americans” (1996) donde analiza conceptos fundamentales para la cosmología Nativo Norte Americana y los teje con las voces de mujeres nativas y su cotidianidad.

partir de la semiosis³ de documentos coloniales junto con elementos de la cosmología andina y la pluralidad de tradiciones que estos implican.

¿Qué implica mirarse frente a un espejo, uno pasado y otro presente? Puede ser un acto similar a un diálogo en dos tiempos⁴, es proponer una extensión de nuestro pensamiento en comunión con estos restos, sirve para llenar este vacío en la historia de las ideas, en nuestro reconocimiento como sujetos y sujetas presentes en la memoria de este estado-nación. Una de las principales cualidades de un espejo es el papel de la imaginación sobre su superficie reflectante, un acto que para las disidencias es revolucionario, en palabras de la pensadora política Chantal Mouffe (2014) la creatividad y el arte tienen como función la elaboración de nuevos mundos, operando en la multiplicidad de espacios sociales fuera y dentro de las instituciones tradicionales (95), es decir que una apuesta creativa también puede resultar crítica, si se pone en evidencia la hegemonía de los discursos que oprimen a los cuerpos trans, no binarios y sus vínculos afectivos existentes. El papel de la imaginación permite una respuesta frente a la ausencia de políticas públicas que protegen a los cuerpos trans cuando ejercen prostitución, también permite su sobrevivencia en una estructura económica, política y social en la que las identidades trans son inimaginables.

¿Es el recto nuestra tumba?, se pregunta el escritor y activista de personas que viven con VIH/Sida, Leo Bersani (1980), una metáfora que puede servir para comprender la tergiversación, mala interpretación, de los cuerpos trans, no binarios o “andróginos” si comenzamos a adentrarnos en las interpretaciones de documentos coloniales, denominados también como “indios travestidos” o “marimaricas” (de una forma más peyorativa)⁵. La colonialidad ha permeado estas representaciones liminales desde “el pecado” y su imposible comunión con el resto. De forma posterior los discursos médicos diseccionan estos cuerpos y los interpretan como enfermos, en la actualidad la carga se mantiene con la criminalización de la homosexualidad hasta 1997, vinculada al terror que padece el mundo con la pandemia del VIH/SIDA en la época de los 80’s. Este estigma de persecución y caza aún permanece latente en la presente generación de disidencias

³ Semiosis hace referencia al análisis interpretativo de los signos y símbolos dentro de un bagaje cultural e histórico, en esta investigación concierne a la obra de Felipe Guamán Poma escrita en la segunda mitad del siglo XVI. Cabe recalcar que Guamán Poma es calificado como escritor y también artista, por lo cual el análisis también se lo realiza en los dibujos dentro de su obra.

⁴ Propuesta pedagógica sugerida por Catherine Walsh, que desde su experiencia busca hacer desde otras miradas, otras memorias, más allá de la colonialidad del saber y del ser.

⁵ Estos términos son acuñados por cronistas como Pedro Cieza de León, en su visita a América como parte de la Inquisición.

sexuales por lo que una relectura en este contexto sirve para comprender, pero también para hacer justicia⁶, para dignificar aquellos cuerpos que han sido forcluidos de la historia y la imaginación.

Frente a este vacío se recurre a pensamientos de escritores “travestis” o “maricas”, contemporáneos, como Giuseppe Campuzano (2003) que propone revisar en qué lugares del récord histórico está el deseo andrógino en la época colonial, algunos ejemplos son: las fiestas barrocas, los pases del niño, en las misses (concursos de reinas de belleza) y las travestis urbanas (81). Se realiza esta extensión, siguiendo el modelo de Campuzano, para politizar en última instancia la representación de Mama Huaco, cuyo cuerpo es una cartografía del deseo andrógino.

Desde estos planteamientos, este documento debe ser leído como un show, como un performance travesti; finalmente como un cuerpo travesti en su conjunto. Toma elementos prestados, reciclados, interpretados de forma tosca (literatura colonial, relatos, retablos, cerámicas, túnicas, cuentos, juicios), elaborados a medias, a destiempo, con la finalidad de expresar de forma creativa lo que representa Mama Huaco, lo que problematiza, incluso lo que rompe y no llega a ser entendido en su gran espectro de pensamiento perdido y nunca recuperado. Dentro de este gran cuerpo travesti que desde ahora se desprende de nuestras manos, podemos mirarnos en los espejos de Mama Huaco, con la finalidad de reconocernos en un relato de posibilidades. El lector puede mirar el performance, juzgarlo, criticarlo, desmentirlo, divertirse, intentar desenmascararlo, buscar su sexo, abrirlo... y no encontrará nada dentro. Es precisamente este vacío, esta ausencia, este “no esconder-porque no está”, lo que potencia a nuestra subjetividad, lo que buscamos explicar en el reflejo de Mama Huaco.

En el primer capítulo se presenta un diálogo acerca del tema de género, a partir de los estudios sobre juicios de Sodomía en Nueva España de Zeb Tortorici (2018) y cuerpos pertenecientes al tercer género según Michael Horswell (2009); con propuestas decoloniales en Abya Yala como Julieta Paredes (2010), Irene Silverblatt (1990), María Lugones (2008), Catherine Walsh (2013, 2015).

⁶ Varios de los crímenes dejados en la impunidad han sido relatados en las memorias del colectivo trans “Coccinelle” por Alberto Cabral, militante travesti durante la época de la lucha por la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador en 1997 en su texto “Los fantasmas se cabrearon”. El colectivo “Coccinelle” en la actualidad pide una indemnización al Estado por las persecuciones y las atrocidades que han vivido las sobrevivientes, en las propias palabras de Cabral: “Los actos de violencia contra la comunidad no tenían bandera política. Igual de represivos fueron los gobiernos de León Febres Cordero, Rodrigo Borja Cevallos, Sixto Durán Ballén y Abdalá Bucaram. Los asesinatos, desapariciones, agresiones o torturas contra algún gay, travesti o transexual no merecían una investigación, todos los casos quedaban en el olvido y en la impunidad” (pp. 130).

En el segundo capítulo se realiza un recorrido histórico a partir del relato de Mama Huaco en “Nueva Corónica y Buen Gobierno” del autor-artista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala. Desde la descripción de esta figura Inca, se despliegan elementos que dan a conocer su historia en la época del Tayantinsuyu (1470-1530), en la primera etapa de la época colonial (s. XVII). Se aborda desde la autora Rolena Adorno (1989), una interpretación andina y colonial; y los sentidos que se despliegan del relato histórico como son: Mujer gobernante “Coya”, mujer guerrera “Supay warmi” /conquistadora, libre (de sexualidad abierta) /pampayruna, bruja/idólatra, Eva-andina.

En el tercer capítulo se analiza el espejo negro de Mama Huaco, como una metáfora de la forclusión del deseo femenino y andrógino a un orden abyecto. Se analiza la vinculación entre idolatría y espejo negro “eidolón” y la justificación de la muerte como único lugar para lo abyecto.

A lo largo de la interpretación del relato histórico, está presente la voz de una travesti *Kosakura*⁷, que va abriendo las puertas de los capítulos con su diario como “otro tiempo” en el cual se puede dar pautas del reconocimiento sobre los sentidos que entraña el potente personaje de Mama Huaco.

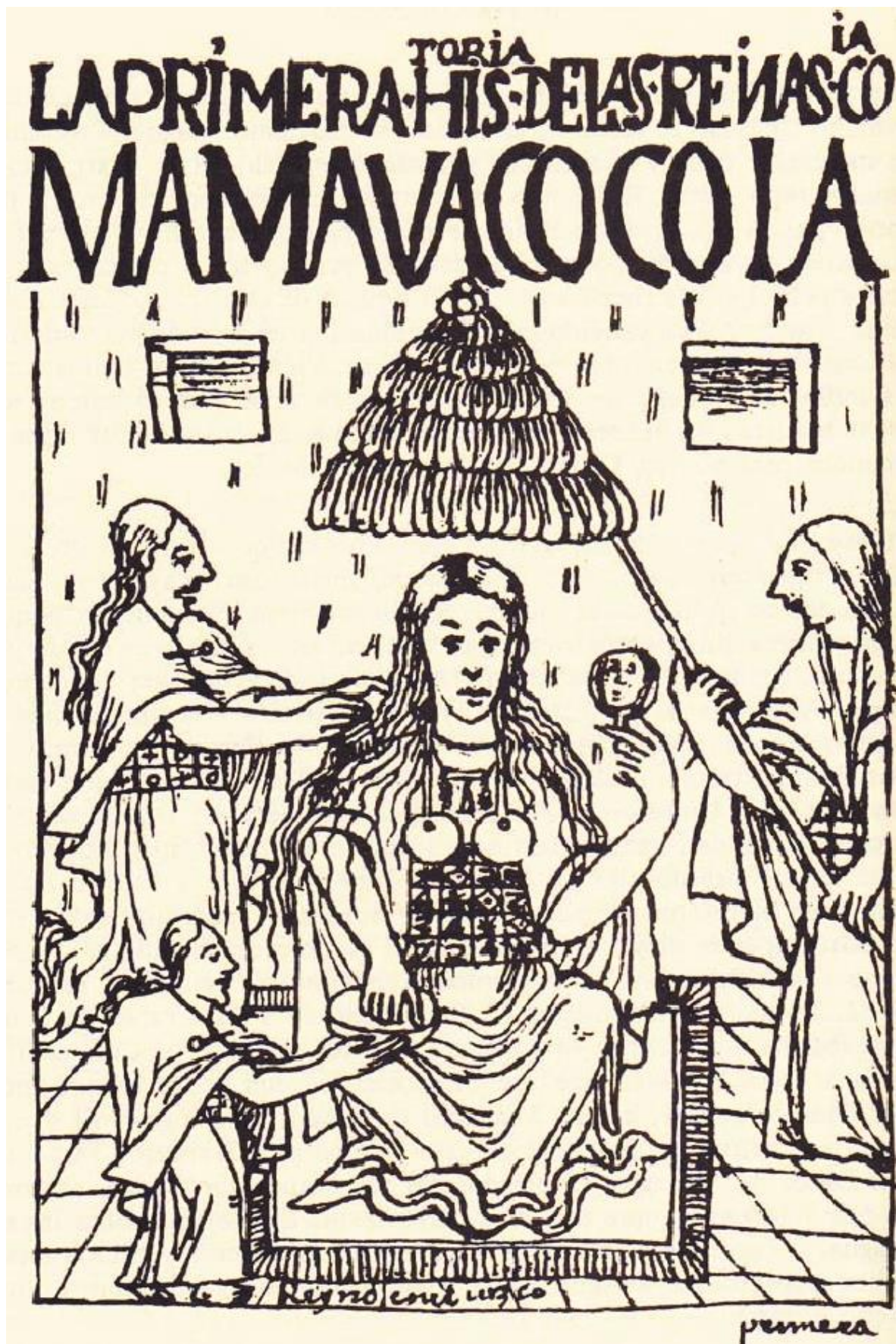
Las fotografías presentes a lo largo de la tesis ilustran en forma de canción, cómo cada uno de los cuerpos andróginos interpretan la historia de Mama Huaco, este relato coincide en muchos aspectos con nuestra vida personal, al igual que lo que expresamos en los performance o shows drag. El drag, como figura política, también muestra en la actualidad, varias de las condiciones materiales de los cuerpos trans, travestis, como parte de la colonialidad viva en la comunidad “gay”⁸. Mostramos al lector nuestras heridas, la precariedad, el VIH, una esperanza de vida de 38 años en Latino América para Mujeres Trans, la homofobia, la transfobia acompañadas de la exclusión económica, del rechazo que existe dentro del modelo de familia capitalista, mostramos ya que no podemos hablar, mostramos...

⁷ Personaje travesti, del autor Angel Burbano aparecido con fines artísticos, políticos, subjetivos, hace más de cuatro años desde varios colectivos como Hermanas D, Karishinas e Híbridas.

⁸ Planteado desde varios pensadores Maricas como: Diego Falconí (2018) en su texto “*Inflexiones Maricas*” y María Galindo (2018) en su texto “Gorda, Libre, boliviana y Terca es decir GLBTI”, que evidencian la categoría Gay, como un término que acapara otras identidades sexo-disidentes, de la misma forma “lo gay” no toma en cuenta una intersección entre raza, clase, por lo que se plantea como una categoría blanqueada que forcluye nuevamente a identidades lésbicas, trans, travestis, afro y andinas.

Mostrar para el cuerpo travesti, también permite celebrar. Esta historia como parte de un show-performance, también es una fiesta, en la que Mama Huaco es el personaje Drag principal, con lo mucho, con lo poco que tenemos, la hemos maquillado, la hemos vestido, la hemos adornado y estamos felices de vernos en su espejo, después del show dormiremos tranquilas. Tenemos nueva madre drag.

Gráfico No 1
Mama Huaco Coya



Fuente: Biblioteca online Det Kongelige Bibliotek <https://bit.ly/2XUOqfB>

Gráfico No 2
Dakotta, interpretación de Mama Huaco, la hechicera (cuerpo entero)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

Capítulo Primero

El Ocaso de la Mujer Serpiente

5/02/2019

Tejer este relato ha sido un reto muy complejo en mi vida. Es difícil saber por dónde comenzar, no existe un inicio... y sentirme encarnada, como un marica, como drag queen, como travesti...

Devenir travesti, es reunir los tramos. Estos tramos, estos pequeños vestigios, que casi nadie ve, que nos conforman, que conforman una feminidad reciclada a partir de las cosas que tenemos, con afiches de las divas que nos gustan, con trozos de vestidos similares de las Diosas que queremos ser, las travestis nos recogemos a nosotras mismas de los escombros. Un labial utilizado ... ropa que ya no le queda a otra. La peluca que nuestra hermana travesti nos regaló en nuestro cumpleaños, escuchamos las famosas frases de las villanas de telenovela mientras trabajamos, mientras cocinamos, mientras limpiamos la casa, las interpretamos, las interiorizamos, nos vamos armando como un rompecabezas, por momentos.

Nos asemejamos a la Diosa que queremos ser, porque Dios para nosotras es mujer... Sería más fácil rezar a las diosas que adoramos, rogarles para que nuestros padres nos acepten, sería más fácil pedirle a una diosa que nuestros jefes no se den cuenta que somos travestis. Que nos ayuden a guardar la mariconería para que nuestros profesores no nos agarren el diente, rezarle para que no nos pegue el VIH, o si ya lo tenemos sería más fácil rezarle para que nos falte el medicamento. Sería mucho más fácil llorar a un Dios mujer por nuestros pecados, porque seríamos escuchadas, porque esa diosa habría pasado por lo mismo que nosotras antes de ser una diosa.

¿Qué buscamos las maricas al ser permeadas de la representación femenina? No lo sé... pero siento que existe lugar... en este tramo de mi vida, desde las cenizas, desde los trozos de revistas, desde las canciones, desde sus historias, desde sus lágrimas, las mías... parece que existe un lugar. Usted se preguntará ¿qué implica tener lugar?, bueno eso solo lo sé yo: al ver las paredes de mi colegio con mi nombre y la palabra maricón escritos con marcador, mientras averiguaba maneras retardar la masculinización de mi cuerpo de forma natural. Solo lo sé yo, la primera vez que abandoné mi hogar, eso lo sé yo en todos los secretos de esta oscura ciudad mientras la recorro en tacones, cada rincón, mientras mi cuerpo tiene sentido para mí, y escucho mi nombre de travesti, junto al de otras. Existe lugar.

Gráfico No 3
Kosakura, interpretación de Mama Huaco, protectora del maíz (retrato)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

Según el mito bíblico de Sodoma y Gomorra, se destruye desde el cielo a los infieles que cometen pecados “*contra-natura*” como son: la sodomía, la bestialidad, el incesto. El ángel destruye a los pecadores con fuego; estos cuerpos en los relatos bíblicos son monstruosos, sucios, “*propios al orden de la representación de su pecado*” y con el fuego desaparecen de la tierra y de la historia. De esta manera se restablece el orden, el temor a Dios, la paz y la armonía, dicho mito llega a los andes en el siglo XVI (1530), con la conquista de los españoles en la parte sur de Abya Ayala⁹, el Imperio Inca.

Cronistas como Pedro Cieza de León y extirpadores de idolatrías traídos por el Santo Oficio, encarnan este mito bíblico con indios travestidos que incurren en sodomía¹⁰ y en otras prácticas rituales como el travestismo, adoración a dioses paganos por medio de la danza, incluso en matrimonio del mismo sexo, con personas nobles como caciques. Cieza de León escribe el testimonio del misionero Domingo de Santo Tomás:

Entre los serranos Yungas ha el demonio introducido este visio debaxo de especie de sanctidad. Y es que cada templo o adoratorio principal tiene vn hombre o dos, o más: según es el ydolo. Los cuales andan vestidos como mujeres dende (sic) el tiempo que eran niños, y hablaúan como tales: y en su manera trage y todo lo demás remedauan a las mujeres. Con estos casi como por vía de sanctidad y religión tienne las fiestas y días principales su ayudntamiento carnal y torpe: especialmente los señores y principales (Horswell 2010, 61).

Existen varias referencias de algunos autores como Michael Horswell (2009, 2010), sobre indios que “remedaban a mujeres” o que se travestían con propósitos rituales. Giuseppe Campuzano (2003) también nombra en su texto “*El museo travesti del Perú*”, las diversas fuentes desde donde se puede considerar o aprehender estos cuerpos como el arte, la antropología, la historia, leyes, prensa, testimonio. Entre algunos de los rastros que toman en cuenta tanto Campuzano, Michael Horswell se encuentran: la cerámica Moche. Una civilización preincaica localizada en la costa norte del actual Perú. Varias de las manifestaciones hacen mención tanto a cerámicas como a la iconografía empleada para representar el cuerpo de forma ritual y su cosmovisión.

Campuzano (2003) habla de personajes andróginos en la Colección Ganazo, en Trujillo. Entre algunas de las referencias son; el vestuario, así como un orden que media entre lo sobrenatural y lo terrenal, haciendo referencia al término *Chhullu* (elemento entre los pares). Para el autor otra categoría importante en estas representaciones, según la

⁹ “Abaya Yala” significa: Nuestra Tierra en idioma Kuna, se utiliza para nombrar este territorio antes de la llegada de los españoles y la consecuente imposición del nombre América.

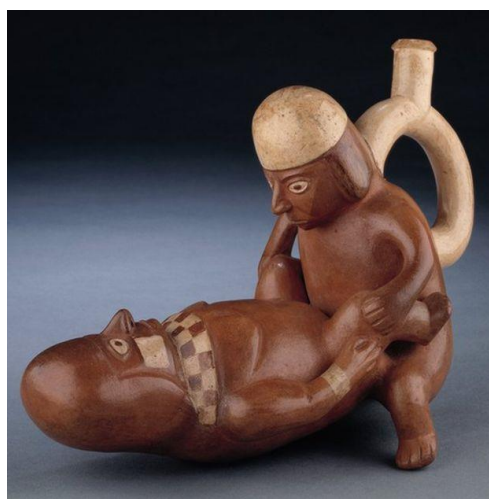
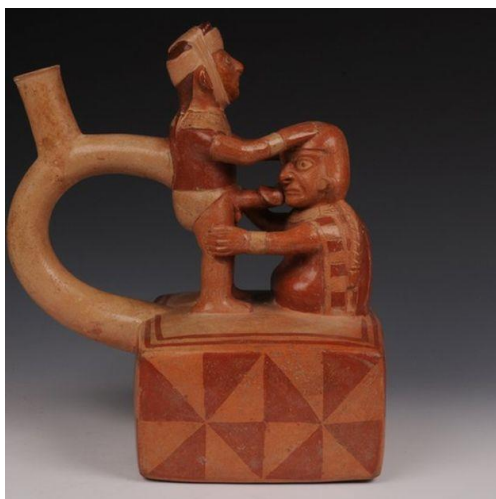
¹⁰ Pecado “*contra-natura*”, impuesto desde el siglo (XVI) que implica el coito anal.

cosmovisión andina, es el Tinkuy. Denominado también como encuentro entre pares, diálogo, enfrentamiento, donde la clave es la figura andrógina que produce una relación entre opuestos (81).

Horswell (2010), de manera similar, analiza una cerámica, Guaco moche, que consiste en una figura andina sentada con cabello largo trenzado y un tocado. La vasija, según el académico, es hermafrodita puesto que tiene vagina y un pene; además sostiene con una mano un instrumento afilado hacia sus genitales, con la otra mano sostiene su pene. Se puede interpretar como una castración. El autor atribuye un valor hermafrodítico y plantea estos cuerpos como sujetos rituales de “tercer género”. Tomando el análisis de María Lugones (2008), no significa que existan tres géneros sino más bien, una manera de desaprender la bipolaridad de sexo y de género (91).

Registros antropológicos de la cultura Moche:

Gráfico No 4
Cerámicas eróticas Moche



Fuente: Museo de Larco (Lima) <https://bit.ly/30mNbms>
Elaboración: Michael Turtle

Otras manifestaciones analizadas por Horswell (2000), (2009) permiten constatar nuevas interpretaciones sobre el género y la sexualidad, que no necesariamente son normativamente heterosexuales. El género para Horswell, en la cultura Inca y Moche valoriza lo femenino. Un planteamiento similar tiene la autora Irene Silverblatt (1979) en su texto *“Luna Sol y Brujas”*, para la cual existe un paralelismo de género entre el orden vital masculino y el orden femenino en varios ámbitos; como político, económico, ritual.

Otra figura importante en el estudio de la sexualidad pre-conquista, estudiada por Peter Sigal (2003) y Horswell (2009) es el “Berdache”. Su interpretación en los estudios

lésbicos y gays en el siglo XIX, los mencionan como “*alguna clase de predecesor gay*”. Lo que llama la atención es el gran respeto con el que estas figuras eran tratadas (11).

Para Horswell (2009) el “Berdache”: “son individuos masculinos quienes asumen y representan el papel del género opuesto” (161). El autor mira estas figuras nuevamente como un tercer género, en las culturas indígenas de Norte América, el debate que abren Peter Sigal (2003) y Richard Trexler (1999) son las relaciones de poder o patriarcado, detrás de los sujetos Berdache. Trexler, en su texto “*Sex and Conquest*” menciona que los berdache servían a la nobleza, de esta manera la nobleza no molestaría a sus mujeres, sino que haría uso de los berdache. Estas figuras eran vistas por la población como feminizada, violada, desplazada y menos poderosa, según Texler travestir a un hombre en la cultura andina, también tenía fines estratégicos, para las élites los berdache favorecían un sistema donde la masculinidad estaba valorada.

Por otro lado, en la civilización Inca Texler menciona que varios de los indios travestidos, eran obligados a incurrir en este acto desde niños, a pesar de que varias sociedades andinas despreciaban lo femenino y la pasividad en los hombres.

Más allá de acaparar un discurso como verdadero lo que el debate propone es ¿cómo dar cuenta de la incorporación de estos cuerpos en los sistemas económicos, rituales, políticos? ¿Cómo se comprendía el género en épocas de preconquista? En este punto es necesario volver sobre los debates actuales de género en Abya Yala desde su raíz, con el sociólogo, teórico político Aníbal Quijano (2014) y el tema de la colonialidad del poder a partir de la categoría mental de “Raza”. Misma que aparece en la conquista española (s. XVI-XVIII).

El autor explica y contextualiza que el poder de la colonialidad (encarnado en el Capitalismo) fue posible gracias a la conquista de América y por ende gracias a la configuración de la idea de raza. Para Quijano (2014) la raza pasa de ser una pertenencia geográfica, a ser una visión jerárquica biológica, fenotípica donde la superioridad la ocupa el hombre blanco-europeo. El autor por medio de la raza permite comprender el patrón de poder, a nivel material, subjetivo, presente en la existencia cotidiana y en todos los ámbitos de la vida. El poder lo define como:

Un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno a la disputa del control de los ámbitos de existencia social: el trabajo, la dependencia a la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo y sus productos de reproducción, la subjetividad incluido el conocimiento, la autoridad y sus instrumentos (Quijano 2014, 289).

Como se mencionó antes, el poder (posible por la idea de raza) fue el eje que permitió la acumulación originaria, la modernidad, la promesa de la razón, los ideales civilizatorios sobre el progreso, también el control de la producción y el conocimiento. Quijano habla de la estructura capitalista global, la cual divide a las personas por: el trabajo, el género y la raza.

Uno de los problemas fundamentales en el pensamiento crítico de Quijano es que sigue teorizando sobre el “género” como una categoría separada de la raza y binaria. En su discurso no hay lugar para teorizar el cuerpo trans, tampoco para historizar sobre las precedentes manifestaciones denominadas como indios travestidos, andróginos, tercer género.

María Lugones (2008) realiza una crítica a Quijano tomando en cuenta cómo la colonialidad¹¹ también conforma la categoría de género, o en términos de Lugones el “sistema moderno colonial de género”, sobre lo cual escribe con relación al planteamiento de Aníbal Quijano¹²: “El género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance (78).

Lugones devela las verdades occidentales integradas en el pensamiento de Quijano, como las categorías en base al sexo, y el “dimorfismo de género” o la diferenciación dicotómica (hombre/mujer) inscritas con mayúsculas por el patriarcado (79).

Para Lugones (2008), tanto la raza como el género, dejan ver una desposesión del poder en los cuerpos femeninos, en época de conquista, con la finalidad de consolidar un modelo de familia patriarcal. A la crítica se suma la pensadora comunitaria Julieta Paredes que habla de un patriarcado de baja intensidad en las civilizaciones indígenas que se entroncan o vinculan con el modelo patriarcal español, con la finalidad de preservar la hegemonía en el cuerpo masculino y la antropóloga Rita Segato (2015) que a su vez considera que la formación de una familia blanco-mestiza, fue la disposición del europeo sobre la mujer racializada a diferencia de la mujer blanca¹³. Esta entre otras aristas desplazan a la mujer indígena y negra de los planteamientos de género, también de raza y

¹¹ “Colonialidad” se refiere no solo a la colonización material implantada por la conquista española, sino también a un ámbito integrado a la ideología y finalmente al “ser” y la “existencia”, es decir que la colonialidad se halla en un ámbito subjetivo de dominación.

¹² Crítica entre otros artículos de Quijano uno de los más conocidos es “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (1992) donde retoma la categoría de “género”.

¹³ Cuya disposición era remunerada de forma monetaria en base a la “prostitución”.

consecuentemente al cuerpo trans, andrógino, no binario como inimaginable en los procesos de occidentalización/modernidad.

1. Destrucción de las ginecocracias

¿Cómo se efectuó la destrucción del poder femenino en las sociedades coloniales?

Existen ejemplos y estudios de la destrucción del poder femenino, entre los más conocidos sobresale Oyeronke Oyewumi (2017), con su texto *“La invención de las Mujeres”*, el cual trata de la imposición del género en la sociedad Yoruba. En la colonización se transforma el sistema de organización, por medio de la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida, comenzando por la categoría que representa su identidad. Para la sociedad Yoruba no existe la palabra “mujer”, como categoría dicotómica “femenino-masculino”, “hombre-mujer”, “macho-hembra”, sino que la traducción más cercana sería “anamujer”:

Para denominar hombre-mujer, se utiliza en lengua Yoruba obirin y okunri como “hembra/mujer” y “hombre/macho”. para Oyeronke esta es una traducción errada, puesto que las categorías no se oponen binariamente, ni están relacionadas con jerarquías. Los prefijos obin, okun, traducen anamacho y anahembra (Lugones 2008, 87).

Las mujeres en la sociedad Yoruba, no están definidas en relación a una norma o a los hombres, sino que la colonialidad del poder impuso la inferiorización de la anahembra. Paula Gunn Allen, poeta, activista y crítica literaria Nativa de Norte América, realiza un planteamiento similar en las sociedades nativas de Norte América. Gunn habla del desaparecimiento de las tribus “ginecráticas”, cuya importancia espiritual, intersubjetividad y conocimiento obedecen a un orden femenino.

Muchas tribus indígenas americanas piensan que la fuerza primaria en el universo era femenina y ese entendimiento autoriza todas las actividades tribales. La Vieja mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, La Mujer Pensamiento son nombres de las creadoras poderosas. Para las tribus ginecráticas, la Mujer está en el centro y nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento (Lugones 2008, 89).

Para Gunn Allen, con la destrucción del pensamiento femenino también se destruye el sustento económico, simbolizado en la expulsión de las tierras, la filosofía, los sistemas rituales, las relaciones sociales¹⁴ (...) y aparecen las pestes, hambrunas,

¹⁴ Una importante comparación plantea Silvia Federici (2004) en su texto *“Caliban y la Bruja”*, donde se relata un programa de desginetratización semejante en el siglo XV, conocida como la época de oro de los campesinos. La autora menciona que en este contexto varias mujeres no solo disponían del trabajo de sus tierras, sino que, en países como Inglaterra, varias esposas tenían acceso a la posesión de tierras. Actividad similar sucedió con los oficios realizados con mujeres como hilar, cocinar, lavar, criar a los hijos, mantener un huerto, oficios que no eran devaluados en la época medieval, sino que en favor a las diferentes

enfermedades, carencia espiritual. Lugones llama al ocaso del poder femenino y la adoración de las diosas mujeres como un “Programa de des-ginecratización”, mismo que entraña un impresionante control de la información (91). El control de la información al que se refiere Lugones (2008) se puede localizar en registros coloniales, donde existen de forma burocrática y archivada, evidencias sobre el control del cuerpo¹⁵. Un ejemplo importante es la “Nueva Corónica y Buen Gobierno” de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), documento donde está relatada la historia de Mama Huaco.

La época en la que se escribe este documento data del Segundo Período Colonial o llamado “Auge del orden colonial” por la solidez que alcanzan las estructuras de poder y producción de la colonia: como mitas, obrajes, latifundios, también se solidifican el poder de los españoles (Bustos 2005, 57). Guamán Poma (1615) realiza un impresionante registro de la violencia sobre las campañas de idolatría, el padecimiento de las comunidades por los sistemas económicos, y en términos estratégicos realiza un registro o procuraduría, para una posible reforma económica (Adorno 1989), el documento es enviado al rey Felipe III, y no existen registros de su respuesta.

En términos de género, el documento y la minuciosa descripción de las injusticias, la violencia, la muerte, del “Mundo al revés” en la carta de Guamán Poma, dan cuenta de un proceso de patriarcalización y por tanto de un programa de “des-ginecratización” de las sociedades indígenas. Desde las élites indígenas existe una búsqueda de cambio del modelo colonial, siendo un claro ejemplo el propósito de la carta-corónica de Guamán Poma, que según la académica Rolena Adorno, busca una retribución de las tierras a las comunidades originarias¹⁶.

Según está propuesta, se podría comprender por qué Guamán Poma (desde su cosmovisión) apela a un origen dinástico, bíblico, donde se incorporan las historias de los

relaciones sociales eran visto como trabajo real, estos postulados fueron propuestos antes de la aparición del Santo Oficio y de la economía capitalista como ahora la conocemos (41).

¹⁵ El control del cuerpo femenino, más conocido incluso en la actualidad (en el siglo XX por nombrar ejemplos está Nigeria, Brasil, Sudáfrica, Kenya, Camerún donde se efectuaron quema de mujeres por situaciones ideológicas, políticas) es la caza de brujas. Mismo que se conforma como un espacio de terror, mediante la persecución de mujeres idólatras, curanderas, herejes, rebeldes, en el contexto de la acumulación primitiva. Como menciona Federici (2004) a Starhawk en su texto “Dreaming the Dark”:

“La bruja ya no está (...) (pero) sus miedos y fuerzas contra las que luchó durante su vida siguen en pie. Podemos abrir nuestros diarios y leer las mismas acusaciones contra el ocio de los pobres (...) Los expropiadores van al tercer mundo, destruyendo culturas, saqueando los recursos de la tierra y la gente (...) si encendemos la radio, podemos escuchar crujir las llamas (pero la lucha continúa)” (222)

¹⁶ Rolena Adorno (1990) resalta la importancia fundamental del autor por devolver las tierras a sus dueños (andinos), de manera que, de forma estratégica, respalda a figuras criollas benévolas como el arzobispo Loaysa. Un claro ejemplo de un religioso que devolvió las tierras a los indios después de su muerte.

Incas, pero también las historias de las Coyas (o reinas del Incario) de forma paralela. Guamán Poma, describe en cada historia de los gobernantes los aciertos, las obras, las características y de forma homóloga en las Coyas, los aportes y sus obras. Describe a la par los oficios tanto de hombres como de mujeres, así como su aporte en la economía del Incario.

La necesidad de Guamán Poma, en consonancia con su filosofía lascasiana buscó de reestructurar el sistema económico Inca, y poner fin a la violencia y crueldad colonial, desde este punto de análisis se puede comprender el interés del escritor andino por traer a la memoria los Incas y las Coyas, por tanto, un sistema paralelo del género, donde el pensamiento femenino y la posición de la mujer no pertenecía a la subordinación.

La principal autora que estudia el paralelismo de género en las sociedades andinas es Irene Silberblatt (1990) en su texto “Luna, Sol y Brujas”, toma como referencia a Guamán Poma y menciona sobre él:

Guamán Poma, suplicaba, en su carta-crónica de protesta a la corona española, que se protegiese a las mujeres indígenas de los abusos de los españoles, arguyendo que su trabajo, en conjunción con el del hombre, era necesario para el mantenimiento de la vida andina. Para el hombre y la mujer de los Andes, sus actividades complementarias resultaban esenciales para la reproducción de la sociedad Andina (1990, 10).

Otro punto de análisis, son las relaciones de parentesco en el Incario. Entendido como una sucesión paralela entre hombres y otra relación paralela entre mujeres; entonces cada parentela de hombres tenía acceso a tierras, recursos, como cada parentela de abuelas, madres, hijas tenía acceso a tierras, sequias, casas, incluso a posiciones políticas como cacicazgos. Un recurso importante en el Incario es el acceso a la ritualidad, que también está dada por las parentelas de abuelas, a madres, a hijas; las mujeres Andinas estaban avocadas, con figuras rituales representantes de las diosas más importantes como la Luna, el Mar (Cochamama), La tierra (Pachamama) y sus hijas (Saramama, Papamama, Sañumama) (Silverblatt 1990, 30).

Horswell (2000, 2009) e Irene Silverblatt (1990) nombran dos ejemplos de ritualidad. El primero “la sacerdotisa de la Luna” en la cultura Moche, como la figura más importante a nivel económico, político, ritual (religioso), los descubrimientos arqueológicos confirman la importancia de esta mujer.

Los restos mortuorios de la sacerdotisa de la luna de la Cultura Moche:

Gráfico No 5
**Tumba de la última sacerdotisa en el período
 Mochica**



Fuente y elaboración: Tomado del sitio web <https://bit.ly/2XxhdaJ>, PH: Luis Castillo

Como segundo ejemplo de poder femenino Horswell menciona a Cacicas gobernadoras de comunidades en la costa ecuatorial del Tawantinsuyu, existen registros con la llegada de Pizarro que son descritos por Juan Ruiz de Arce, de la siguiente forma: “Al observar que unas mujeres cacicas gobernaban la zona, Ruiz de Arce impugna a los hombres de la zona, poca hombría con sus calificaciones como gente muy bellaca” (2000, 59).

Silverblatt (1990) también toma un caso de Cacicas en un testamento de un jefe y una jefa de la parte norte del Tawantinsuyu, actual Ecuador en la primera etapa de la conquista. El documento habla de un ritual de coronación de forma separada, las palabras de la jefa en este ritual fueron las siguientes:

...(D)eclaro que en el puesto de Maleleji, donde a mí me sirvió de madre, quando Sali de mi entierro todo lo que se divise en redondo me dieron por posesiones... Ytem los indios Angares declaro que los adquirí yo prometiéndoles tierras y sitio para sustento y los traje de Cotocollao y se me huyeron, (y) fui en persona hasta Hambato a alcanzarlos y los volví de Hambato y los reduci a mi voluntad y así les di mis tierras en las huertas de Mulinlibi (13).

No existe un ejemplo más concreto de sistema de parentesco entre mujeres, que el testamento de la jefa, a quién su madre heredó el cargo político de “Cacica” así como sus tierras. Silverblatt nombra que varias de las actividades y prácticas, eran designadas por medio de sueños; si una mujer soñaba con ayudar en los partos era formada para ser partera, lo mismo, en sociedades nativas de Norte América, si una mujer soñaba con armas, era destinada a ser guerrera (2008).

Frente a estos sistemas “ginococráticos” lo que observan los conquistadores es un sistema de gobierno inferior, incluso culpan a los pobladores de tener “poca hombría” por

dejarse gobernar por una mujer. Este pensamiento obedece a una filosofía escolástica, consolidada en el autor Juan Ginés de Sepúlveda (1547), para quién la mujer es inferior:

La ley de la naturaleza de Aristóteles cuya ideología de género sexual estaba clara en cuanto a la superioridad del hombre sobre la mujer, lo masculino sobre lo femenino. Esta jerarquía es fundamental en lo natural y lo justo es que el alma domine al cuerpo, que fundamentaba en que lo natural y justo es que el alma domine el cuerpo, que la razón presida al apetito (Horswell 2009, 61).

Una de las estructuras más poderosas para implantar el poder colonial, encarnada en Sepúlveda, es la Iglesia Católica, cuya función principal, en el cuerpo femenino, fue la extirpación. El comienzo de esta cacería de brujas tiene lugar en las mujeres que realizaban culto a las llamadas Mamayutas.

Estas mujeres adoradoras, denominadas como Pimanchi, eran las encargadas de iniciar a otras mujeres en los cultos a las “hijas de la tierra” o Mamayutas, como son: Saramama (madre del maíz), Papamama (madre de las papas), Sañumama (madre del barro)¹⁷ (Silverblatt 1990, 27), entre estas figuras Incaicas aparece la figura mítica de Mama Huaco, que fue extirpada al igual que las brujas europeas con fuego para desaparecer su rastro y su pensamiento en la memoria.

Un papel muy importante en la extirpación de Mama Huaco es el arzobispo de Lima, Bernardo Novoa (s. XVII) que buscaba desaparecer todo culto de diosas femeninas, Silverblatt expone un fragmento de su ideología:

Cumpliendo con su misión extirpadora de las tradiciones paganas, Noboa enviado por el arzobispo de Lima hizo cargos en contra de varias mujeres. El tribunal eclesiástico las condenó por ser “Ydólatra(s)”, “echiceras” y “domastisador(as)” liberan una congregación femenina. Isabel Yalpay, Francisca Quispe Tanta, María Chaupis Tanta (oficiante del culto de Saramama) y Francisca Nauin Carhua fueron condenadas por ser las confesoras de las mujeres: guiaban e instruían a estas en las prácticas idolátricas, enseñándoles las tradiciones de sus antepasados e insistiendo en que mantuviesen el culto a sus deidades nativas, desafiando los regímenes civiles y eclesiásticos coloniales (Silverblatt 1990, 24).

Federici menciona a estos actos de caza de brujas como el ocaso de las diosas femeninas, de manera que las relaciones sociales tales como el paralelismo de género fueron destrozadas y en su lugar la mujer pasó a ser relacionada con la lujuria. Las Mamayutas, pasan a ser deidades diabólicas, una importante trivialización que también permite comprender la inversión de elementos simbólicos como la serpiente, que para la cosmología andina es un animal sagrado, pasa a ser la representación del pecado original.

¹⁷ Existen otros ritos de iniciación en rituales masculinos a deidades como Illapa, el dios del Trueno, la conquista, la guerra.

Se conoce al Taki Oncoy, como uno de los primeros movimientos revolucionarios contrarios a las implantaciones coloniales, de su acepción Takí (tambor), el movimiento tuvo entre sus postulados rescatar la memoria andina. No es una coincidencia que las principales regentes de este movimiento pan-andino fueran mujeres, debido a que fueron las principales perjudicadas.

Mama Huaco y su historia contada por Guamán Poma, es la encarnación del ocaso de las diosas. En los mitos Incas¹⁸ oficiales, es una de las deidades más importantes de la tierra, es la primera mujer que sembró el primer maíz, según Hernández Príncipe:

La razón por dónde no hacen mucha cuenta los indios de las mujeres en el numerar sus anales, es tradición antigua, porque ni el Inga hizo mucha cuenta de la adoración de la Luna por ser a cargo de las mujeres, como (tampoco el culto) de Mama Huaco, hermana de Mango Capac (establecido) por haber sembrado el primer maíz que hubo... (1990, 30).

Mama Huaco, si bien, personifica una deidad de la agricultura, también es una “mujer-amaro” (serpiente símbolo de la fuerza), “mujer-pensamiento”, “mujer-araña” (tejedora), “mujer-supay” (guerrera), que permite mirar este paralelismo de forma muy compleja como lo femenino no-binario, femenino-heterogéneo, femenino autosuficiente. Estas últimas interpretaciones yacen en el mito de los hermanos Ayar (Rostowski, 1999), donde Mama Huaco es guerrera (Auquiwarmi) y lidera los ejércitos Incas en posición de una de las principales figuras militares que conquista el Cuzco, entonces entraña características andróginas, indeterminadas, lejanas a la diosa de la reproducción y la fecundidad. Es una poderosa guardiana del maíz en los tiempos de sequía.

Mama Huaco, retomando la crítica de género en Abya Yala, no pertenece a este dimorfismo de género o dicotomía de género, sobre la cual se consolida el poder patriarcal, entonces da paso a un pensamiento mucho más amplio sobre el género en Abya Yala, que no solo pertenece a un paralelismo, a una práctica o rol determinado ¿Dónde cabe su androginia?

¹⁸ Irene Silverblatt (1990) apela a la conquista de los Incas sobre otros pueblos, para comprender los mitos oficiales que son los que se representan por autores coloniales como Guamán Poma. Estos mitos oficiales siguen manteniendo el mismo orden de la religiosidad y cosmología andina. El sistema de significados mantiene la estructura de pensamiento Andino en estos mitos implantados en la conquista Inca (1470).

Dakira Bri (2019)

Yo soy Mama Huaco, porque creo estar fuera de la norma. Dakira y Mama Huaco comparten la misma identidad andina. De pronto Mama Huaco se siente orgullosa de pertenecer al lugar donde nació y tal vez cuando llegó la conquista tanto su memoria, como su historia quedó en el piso. Tal vez quedó encubierta, resguardada por pequeños grupos y conocedores que de alguna manera la han sacado de su lugar polvoriento y le han traído a la vida, porque están en nuestras mentes ahora.

Yo comparto con Mama Huaco, mi identidad en muchos sentidos. Dakira se considera un ser de luz, de claridad, de calor, en ciertos aspectos sería opuesta a Mama Huaco. Pero tenemos temas que nos juntan como la sexualidad, el placer, sentir el empoderamiento. Mama Huaco también siente su lado masculino como parte de su cuerpo, Dakira siempre deja al descubierto una parte masculina que la muestra como mujer empoderada, fuerte, libre, andrógina.

Mi nombre es Dakira Bri, soy un hada andina. Para mí el papel del drag va más allá de la parte de adorno, lúdica, artística, se abre el interés para escuchar la información más importante. Creo que la importancia del drag aparece cuando el drag habla de su vida, se puede decir que cuenta cosas de su vida, pequeñas escenas con canciones, gestos que te hacen pensar, reflexionar, hay que comenzar a hablar.

Para mí el drag está en mi mente, en mis fantasías, en mis sueños, luego se traduce en acciones, en parte de mi vida, en parte de lo que hago, de lo que vuelvo realidad, de una esperanza de decir, lo que puedo hacer en mi futuro, siento que las drags estamos construyendo juntas, creo que esa es la importancia de trabajar en colectivo porque creces junto a las demás, que buscan lo mismo y que quieren hacer lo mismo.

Para nosotras Mama Huaco es muy importante porque su historia, sus vivencias, del pasado, son vivencias que inspiran nuestra imaginación, nos ayudan a crear personajes mágicos que ayuden a explicar las cosas. Yo me quedé con el tema de la oscuridad, del placer, del poder, de lo andrógino, de la comunidad de mujeres que curiosamente está muy relacionada con el drag, saber de las deidades del pasado es parte de nuestro empoderamiento.

El objetivo de los espacios LGBTI es crear empoderamiento, para los y las jóvenes se interesen por sus derechos, que conozcan acerca de su sexualidad, expresarse en espacios seguros. Cuando no estás empoderado piensas que estás solo, hay mucha gente que piensa eso, porque estuvo encerrada en su mundo, bajo sus normas familiares

y cuando descubren que hay un lugar donde pueden ser ellos mismos, existe un proceso de liberación.

Se trata de que salgan de ese clóset oscuro, de dar herramientas que ayuden a poder superar todas las cosas que viniste cargando desde niño, deconstruir el pensamiento, las emociones, los estereotipos, las formas de enamorarse, las limitaciones que se pone la misma gente, que hacen que entiendan que somos valiosos, porque estuvimos tanto tiempo acostumbrados a escuchar que no servimos que no somos buenos, que no somos bonitos, que nos vamos a ir al infierno que cuando escuchamos otra cosa, nos empoderamos. El conocimiento es poder.

Siento que las drags si formamos familia, tengo la experiencia de tener hermanas drag, es distinto cuando tus amigas drag se alejan de sus familias biológicas, o se aventuran a otras ciudades, el papel de la familia está en estar juntas porque queremos compartir, porque elegimos acompañarnos en la vida, porque tenemos un lazo común, vivencial, para mí eso es una familia, ese grupito que te cuida y cuidas.

Gráfico No 6
Romina Channel, interpretación de Mama Huaco, mujer libre (retrato)



Fuente y elaboración: Juan Carlos Bayas

2. En-generizamiento(s)

“Si un hombre se acuesta con un varón, como se acuesta con una mujer, ambos han cometido una infamia; los dos morirán y serán responsables de su muerte”. (Levítico 20:14)

Como consecuencia del ocaso de las diosas y la persecución de las brujas (adoradoras de Mamayutas), en favor de un proyecto colonial, otras prácticas sexuales e identidades también fueron incluidas en este gran espacio de terror y extirpación de idolatrías. Estas prácticas e identidades andróginas fueron torturadas y quemadas junto a las diosas mujeres.

Esta reflexión se localiza de forma visceral en los documentos burocráticos sobre la persecución de redes de sodomitas en Nueva España, existen varios elementos que se pueden analizar tales como la lógica de persecución, pero también el papel del lenguaje en la aprehensión y cosificación de los cuerpos andróginos. Varias autoras denominan a estas prácticas como “engenerizamiento”¹⁹.

Zeb Tortorici realiza un cuidadoso estudio microhistórico sobre 16 hombres de Purépecha (actual México) que fueron acusados de pecado contra-natura a lo largo del siglo XVI-XVII por el Santo Oficio, mismo que llegó al Virreinato de Perú. El “pecado nefando” al que hace alusión el lenguaje jurídico inquisitorio, es resultado de la teología y a la sodomía, acceso carnal, cópula, delito abominable y demás sinónimos encontrados en el libro del Levítico del antiguo Testamento. El pecado nefando fue condenado por primera vez en la historia por el Cóncl de Toledo en 693, con castración pública, destierro de los Fueros Reales. Hasta la muerte (Tortorici, 73).

El documento legal más importante contra el pecado de sodomía en España Medieval es “Siete Partidas” donde se reafirma en 1251-1265 la pena de muerte bajo la dirección del rey Alfonso X, excepto “cuando uno de ellos sea tomado por fuerza bajo los 14 años”.

Ya en 1497 los monarcas Católicos Fernando de Aragón e Isabel de Castilla emiten la “*Pragmática de los reyes Católicos acerca de los reos de pecado nefando*”, documento que fija que cualquier culpable del “*delto nefando contra naturam*” será quemado y sus bienes confiscados por la corona (75).

¹⁹ Término acuñado por Catherine Walsh (2015) y María Lugones (2008) para referirse a la acción de encajar un cuerpo dentro de un sistema dicotómico de género (hombre – mujer/macho-hembra).

Bajo este recorrido, autores como Michel Horswell (2009) concluyen que las leyes de rechazo de los entonces llamados “culpables del pecado contra natural de sodomía” se identificaba con el rechazo de las costumbres de los Moros donde el sexo entre hombres era mucho más aceptado, también menciona que se busca mantener el ideal de una masculinidad caballeresca, donde el único amor puro de un hombre debía ser “Dios católico”. Esta propuesta es compartida por Mary Elizabeth Perry que menciona que los tribunales inquisitorios del Santo Oficio, antes que preservar la cópula no procreativa, buscan condenar al hombre que viola la integridad física del cuerpo masculino (Tortorici 2000, 67). A esta reflexión se suma Zeb Tortorici (2018), que determina que el coito contra-natura (sin reproducción según el Levítico (20:14)) era castigado con diferentes castigos como muertes con garrote, crucifixión de cabeza, hoguera, entre otros instituidos por el Santo Oficio, con la finalidad de salvaguardar la hidalguía. Lo masculino en el sistema judicial encarna la norma y debe ser preservado a toda costa.

En el siguiente juicio se puede apreciar el papel que cumple el lenguaje en los actos de “engenerizamiento” perteneciente a Quini y Francisco Conduyi, encontrado en el archivo municipal de Morelia- Virreinato de Nueva España (1604)²⁰:

“La red de acusación de sodomía comenzó cuando Quini, el segundo acusado en el temascal, confesó (...) porqué estaba revelando la información explícita sobre otros putos que él sabía, replicó: *“Porque Dios ha querido declarar y descubrir la verdad”*²¹ (...) Lo más intrigante fue el caso de Francisco Conduyi, un panadero soltero en sus treinta y cinco años de la localidad de Tzintzuntzan. Que fue puto y que tal vez ha vendido sexo habitualmente. Quini también fijó que sabía que Conduyi hubo cometido pecado nefando y que es antiguo en el comercio del pecado, porque él (Quini) lo había visto cometer tres años atrás, y él lo vio sirviendo de *mujer* muchas veces. Quini también acertó que un hombre indígena nombrado Ticata: “Vivía junto a dicho indio Francisco (Conduyi) como si fuera *mujer*”. Dada la descripción de Quini, Ticata tal vez había vivido, servido como mujer en términos de vestido, tareas tradicionales, quehaceres y sexo sobre un largo período de tiempo” (Tortorici 2003, 61).

Llama la atención en el juicio el empleo de la frase “servir como mujer”, para expresar que Conduyi sirve (sexualmente), mientras la frase “sirve como si fuera mujer”, hace alusión a las tareas desempeñadas por Ticata (conviviente de Conduyi), en términos

²⁰ Este es uno de los 16 casos de juicios por pecado de sodomía. Los inculpados pertenecen a la comunidad de Purépecha. El juicio se lleva a cabo en los tempranos inicios de la conquista (1604) del imperio Azteca. Los casos son estudiados por Zeb Tortorici en su texto “Sins Against Nature”. El motivo por el que se estudia este juicio es porque según Tortorici, las campañas de Idolatría, implantadas por el Santo Oficio, fueron idénticas en los Virreinos de Nuevo México y de Lima con una diferencia de décadas en su implantación (s. XVII).

²¹ Para efectuar las confesiones Quini fue brutalmente torturado (proceso común en la corte inquisitoria s. XVII para juzgar el pecado de sodomía y encontrar las redes de sodomitas), posterior a la violencia que sufre Quini, confiesa una red de 16 casos en la cual está involucrada Francisco Conduyi y Ticata.

de “vestido”. Tanto el rol sexual “como mujer” y la práctica “como si fuera mujer”, demuestran lo femenino como peyorativo. Si ser “como mujer” es despectivo, entonces dotar a un cuerpo de la categoría “mujer” lo relega de todo poder de representación en el sistema judicial.

Según Julie Greenberg (2002) mencionada por Lugones (2008): “las instituciones legales tienen el poder de asignar a cada individuo a una categoría sexual o racial particular” (84). La ley define lo que es hombre-masculino y mujer-femenino en la reproducción de la vida, lo impuesto como femenino, será lo minorizado, lo pasivo, lo inferior.

Otra de las características que se puede apreciar es la desvalorización del trabajo doméstico²², el mismo que tiene una connotación inferior a la del trabajo masculino. En resumen, la raíz del engenerizamiento se escribe con sangre y con fuego. Lo femenino, la categoría mujer, lo que es “como mujer” o que “sirve como mujer” en la colonialidad pasa a estar ligado a una sujeción y control del cuerpo, se decide si vive porque es productivo o si muere porque no lo es.

No en todos los casos, las prácticas sexuales entre hombres fueron penadas con la muerte, existen varios matices para reconocer que en los registros burocrático prima “la masculinidad y el prestigio” incluso sobre las mismas leyes. Este ejemplo se puede comprender en el caso planteado por Ward Staving (2003) en su texto “Abomination and Private Reservation”. El caso habla del cacique español Don Ramón Moscoso que había provisto de ropas a Lucas Tayro (ayudante indígena) y durante una fiesta se las había arrebatado furiosamente, puesto que dicho ayudante se encontraba del lado de una mujer, con la que se sospechaba que le había sido infiel” (146).

En la entrevista con el padre Domingo de Santo Tomás, el cacique Moscoso aseguró que como curaca²³: “estaba obligado a cuidar devotamente a la gente de la comunidad y que su tratamiento con Tayro era diferente; solo porque Tayro era agudo, educado, y de bellas propiedades” (...) el relato se problematiza cuando el religioso como parte del proceso judicial llama a un doctor para examinar el cuerpo del cacique, este fue

²² A la par del trabajo doméstico como disminuido está el trabajo sexual, que también para la época ya tiene connotaciones negativas como se puede observar en el calificativo de “puto” y la necesidad material de los hombres sodomitas por acceder al trabajo sexual. Se puede avizorar para la segunda etapa de la colonización en el siglo XVI-XVII la desintegración del sodomita de su núcleo de relaciones comunitarias y la precarización de su vida. No existen estudios al respecto, pero esta hipótesis da cuenta de la necesidad de teorizar la historia del “sodomita” desde una revisión marxista.

²³ Líder o cabeza de un ayllu o comunidad, que tradicionalmente era indígena, también conocido como cacique (Staving 2003, 146).

el veredicto del doctor: “se examinó el ano y se encontró el área inflamada y desfigurada en una manera que, de acuerdo con los médicos, algún atributo... de su depravada perversidad” (146).

Al contrario de lo que ocurre en los casos de sodomía, tales como la red de 16 hombres relatada por Zeb Tortorici, el cacique español Don Ramón Moscoso, fue perdonado a petición de la comunidad por ser un hombre “discreto”²⁴ como menciona Staving (2003):

Mientras la ley (referido al caso del arresto del Cacique y cobrador de impuestos Ramón Moscoso) que era casado, pero estuvo acusado de sodomía con Lucas Tyro. La iglesia y la ley, la moralidad pública del Cuzco, los españoles condenan la homosexualidad, en este caso la ley y la iglesia estuvieron circunspectos en su juicio (...) tan pronto como la comunidad valoraba un *comportamiento discreto*, la vida íntima de los otros tal vez recuerda a el consenso privado. Sin embargo, cuando su privacidad fuera la discreción de aquellos que fueran conscientes de sus acciones. Hombres y mujeres que transgredían la moralidad eran vulnerables a ser denunciados” (pp. 147).

Como se puede observar en el juicio y la intervención de la comunidad de Yanaoca en 1773, los juicios de pecado contra el Cacique Moscoso fueron perdonados, por parte de una comunidad mucho más “tolerante” con la sodomía en favor a la discreción o la lealtad que el cacique tiene para con la moralidad cristiana en el espacio público de la comunidad.

En contraste con este suceso, el cuerpo andrógino y racializado, cuyos atributos ofenden a una masculinidad cristiana o de conquista no tienen, siquiera, acceso a un juicio como sucede con el cacique. Sus cuerpos de alguna forma pasan a ser bestializados por el sistema burocrático e inmediatamente condenados. A pesar de que la matriz económica exige cuerpos productivos y desdeña las prácticas sexuales entre hombres, prima sobre todos sus principios una masculinidad de conquista blanca, y el cuerpo indígena andrógino es abyectado.

Tal es el caso del famoso “aperreamiento” registrado por el artista Theodoro de Bry, la representación registra a hombres “Camayoa” o varones Kuna (del actual Panamá) que pervirtieron a un benemérito de la zona. Vasco Núñez de Balboa consideró como una evidencia suficiente que dichos indios “usaban ropas de mujer” para darles muerte sin necesidad de un juicio:

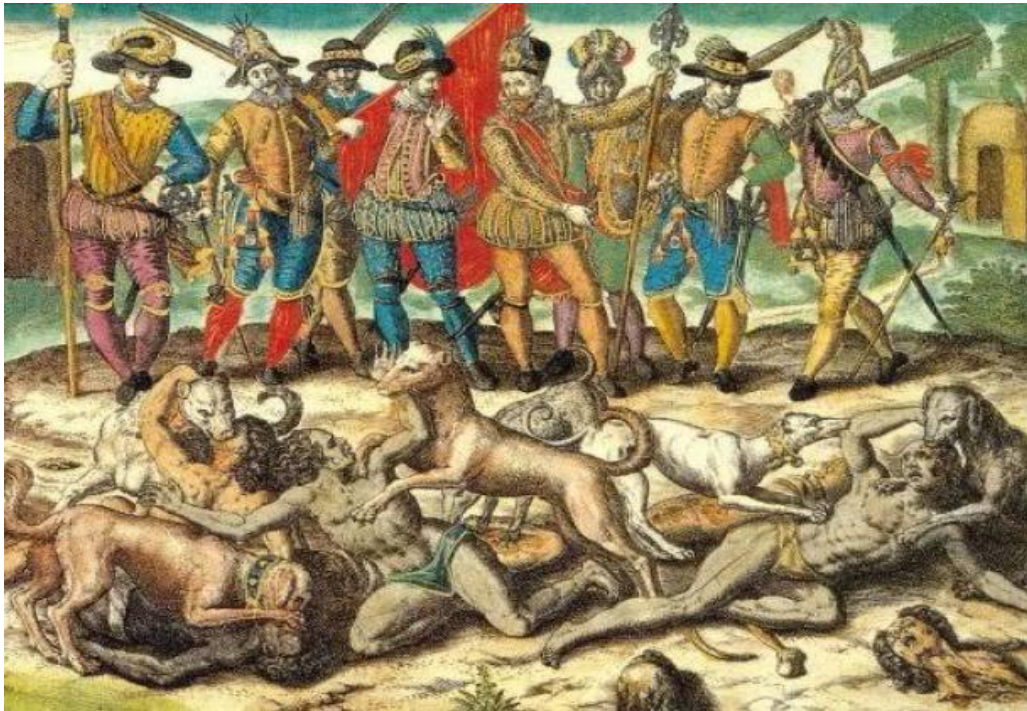
Entre los presos que allí tomaron, fue un hermano del mismo señor, y otros no sé cuántos que dizque andaban vestidos de hábitos de mujeres, a los cuales, juzgando que del pecado

²⁴ Este término resulta de gran importancia para la comunidad LGBTI, porque en redes sociales, en redes de encuentros ocasiones, las principales descripciones de hombres gays para buscar pareja son “soy discreto”, “varonil discreto”, “cero plumas, busco hombres discretos”, “que lo gay no te quite lo masculino”, “para estar con afeminados estuviera con mujeres”, entre otros dichos populares, o palabras recurrentes la “discreción” como herencia colonial aún persiste en el pensamiento moderno “gay”.

nefando eran inficionados, los mandó luego, sin otra indagación ni juicio, aperrear²⁵, conviene a saber, echar a los perros bravos, que, mirándolos y regocijándose como si miraran una graciosa montería, en un credo los despedazaron (Las Casas 1967, 592).

Estos cuerpos “no discretos” en absoluto, travestidos, son las cenizas de un sistema que da cuenta de su nombre, como posibilidad de mancha, de un gran tachón histórico. Son las manchas de tinta, las cenizas de estos cuerpos andróginos las que profundizan la poética de un habitar diferente, una morada diferente donde quepan todos los cuerpos. Y los cuerpos travestidos y racializados como parte de un sistema que los dignifique y los incorpore en sus relaciones sociales y comunitarias.

Gráfico No 7
Grabado de Teodor Bry (s. XVI)



Fuente: <https://bit.ly/2G4mZpv>

²⁵ Se refiere a una tortura que consiste en echar a los indios travestidos a una multitud de perros salvajes como se puede observar en el retablo de Theodoro de Bri.

3. ¿Dónde cabe este cuerpo?

“Ya sea este varón, Ya sea hembra” (Pachacuti Yamqui 1950, 226)

Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1528) relata en su naufragio²⁶ el encuentro con “amariconados”:

(...) y es que vi un hombre casado con otro, y estos son unos hombres amariconados, impotentes y andan tapados como mujeres y hacen oficios de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, y entre estos vimos muchos de ellos así amariconados como digo, y son más mebrudos que los otros hombres y más altos, sufren grandes cargas (Gonzales 2014, 284).

Existen reflexiones muy interesantes acerca de la matriz a la que pertenecen los andróginos en sociedades Pre-conquista. Como se puede apreciar en el relato de Cabeza de Vaca, a pesar de ser descritos según su ideología, muestra varios puntos de esta posible matriz de representación y porque no de un orden de género muy diferente como parte de su comunidad, no al margen. Un sistema de género al que tal vez perteneció Mama Huaco y de la cual formó parte principal tanto ritual como política en el Incario.

¿Dónde cabe el cuerpo de Mama Huaco?

Óscar Gonzales (2014) en su texto “Entre Sodomitas y Cuilonime, interpretaciones descoloniales en Indios vestidos de mujer en grupos Nahuas s.XVI”, propone el relato del fracasado conquistador Núñez Cabeza de Vaca, que describe algunas de las actividades en las que los “Indios travestidos” se encuentran insertos en la reproducción de la vida de las comunidades Nahuas.

Entre varias de las labores que desempeñan están quehaceres domésticos, curandería, adivinación, caza, guerra (286). Para Óscar Gonzales estas son actividades trans-biológicas que tienen lugar en una tribu, donde tanto lo femenino como lo masculino, está abierto, en equilibrio, en fluidez.

Para Catherine Walsh (2015), el género va más allá de una matriz ginecocéntrica en sus palabras:

Comprenden una matriz que se sitúa en una igualdad espiritual, de organización, relación social, que deja fuera una discusión de la androginia como totalidad originaria, la creación, la fuerza creativa central para las cosmogonías andinas y mesoamericanas, yoruba, lucumi, pensamiento, visiones y prácticas espirituales, es un eje más bien feminocéntrico (178).

²⁶ En Karakawa, actual Texas, costa este de Estados Unidos (Gonzales 2014, 283).

Para comprender este complejo planteamiento, es necesario conocer que el proyecto del que parte la autora no busca pensar contra el género sino busca ampliar su espectro y pensar más allá de su matriz ideológica heterosexual y jerárquica.

Cathy examina detenidamente, bajo los lentes de la decolonialidad a figuras rituales andróginas, como originadoras de una totalidad a partir de las cuales se distribuyen la reproducción de la vida en otras palabras estos cuerpos aportan concretamente en la comunidad y su papel es determinante en el orden ritual y espiritual.

El cuerpo travesti cabe en la lógica, tanto Catherine Walsh (2015) como Michael Horswell (2009) desplazan la biología de la comprensión que tienen del género e instituyen la importancia en la práctica, en los roles performativos, en la creatividad espiritual de figuras andróginas como Mama Huaco. Ya sean estos comprendidos como un “tercer género” (categoría que rompe con la binariedad tradicional) o como un cuerpo perteneciente a una matriz feminocéntrica.

Los reflejos del espejo de Mama Huaco, desde esta matriz tienen una función, en un orden ritual que integran dos elementos: la imaginación y lo femenino. Pueden servir para re-pensar un nuevo sistema de género o más allá del género mismo. Sirve para pensar que existen más mundos a parte del que conocemos, un entorno que revalorice lo femenino, un retorno de las diosas mujeres, donde hablar de Mama Huaco desde su pluralidad (Walsh 2015) es una propuesta decolonial del género, pero también puede ser una grieta desde la cual podemos senti-pensar, hacer, caminar-morar, habitar, en el siglo XXI.

Larry Cai FreeSoul (2019)

Yo de Mama Huaco tomaría su corazón. En un tiempo donde le tachaban de varias cosas, ella era lo que era y ya.

Me considero como fluido, me gusta decir que soy hombre o mujer. A veces pienso que yo soy un género. Hay días en los cuales me gusta verme más femenino, otros me gustan ser más masculino. Yo pienso que, si fuera solo uno, no podría... porque a veces salgo mucho tiempo de drag, otras solo paso vestido de hombre y ya no aguanto, necesito estar intermedio, necesito moverme. Antes me consideraba como queer, pero existen más posibilidades, son todas esas posibilidades las que hacen que me exprese y no me limite a ser solo de una forma.

Mi familia me tacha de raro, del antinatural, cosas así... Soy la oveja bien negra de la familia, en dónde trabajo soy lo mismo, pero como profesional estoy seguro de que nunca fallo...

Para mí el drag es una forma de vida, yo descubrí el drag y descubrí mi objetivo de vida. También, en este proceso, he querido ayudar a mi comunidad, con cosas como el coaching ayudas a la gente, pero el drag es demostrar, hacerlo, romper barreras. Me pongo peluca, pintalabios y lo hago. Me dicen "maricón", me dicen "menestra", "homosexual" ... me vale.

Mama Huaco tal vez se sentía sola, pero, todos tenemos una misión, un objetivo, probablemente ella tenía algo visualizado. En mi caso yo también tengo algo visualizado y no necesito tener el reconocimiento de nadie, esa es mi filosofía, hago todo porque me nace, sino me nace no lo voy a hacer.

Eso es lo que invito que haga la gente, que haga lo que le nace, no busques aprobación de nadie. De hecho, creo que los hombres heterosexuales la tienen mucho más fácil, a ellos nadie los mata por ser hombres heterosexuales, pero a nosotros si nos matan, nos toca enfrentarnos al rechazo de la familia solo por ser gay... existen un montón de cosas que yo he perdido por eso...

Desde niño...

Soy consciente de que todo lo que he conseguido lo he hecho yo, mi libertad tiene precio.

(...)

Lo que tengo miedo es de decepcionar a mi familia. Yo me saco la madre, trabajo mucho... Pero bueno...

Gráfico No 8

Larry Cai FreeSoul: interpretación de Mama Huaco, la androginia (cuerpo entero)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

Capítulo Segundo

¿Quién es Mama Huaco?

Conocer la Historia de Mama Huaco y poco a poco descubrir su cuerpo textualizado en la crónica, es un encuentro de subjetividades. Mama Huaco está presente en el archivo y se la puede leer, sin embargo, el orden y los múltiples sentidos que invoca su representación termina leyéndonos a nosotros mismos, algo se rompe, algo se conecta, algo activa la imaginación y lo femenino.

En la historia, los análisis sobre memoria y mujeres son recientes (s. XX), los temas más novedosos en las ciencias humanas según Beatriz Guardia (2002), mismos que tuvieron su auge a partir del voto femenino en 1920. Un tema que ha sido muy recurrente en los estudios feministas y lo explica Silvia Federici, es la transición del feudalismo al capitalismo y la acumulación primitiva del capital. Cuya importancia tiene eco en el tiempo presente, dónde la feminización de la pobreza en países tercermundistas sigue siendo una realidad, dónde la migración ecuatoriana en 1999 fue principalmente femenina.

La transición al capitalismo puede ser un guiño importante en los estudios de los cuerpos andróginos y nuevas identidades en el siglo XXI, que también hoy sufren discriminación, pobreza y precariedad, donde estrategias trans-biológicas son necesarias para la sobrevivencia en la sociedad actual. Como menciona Audre Lorde en su texto “Sister Outsider” el papel más importante que puede tomarse a partir de la historia son las alianzas intergeneracionales: “Si las personas jóvenes de una comunidad consideran que los mayores son despreciables, sospechosos o superfluos, nunca serán capaces de sumar fuerzas con ellas para analizar la Memoria viva de la comunidad, ni tampoco de comunidad (...) de ello se deriva una amnesia histórica que nos mantiene ocupados con la necesidad de inventar la rueda” (Lorde 1984, 22). La historia es una herramienta potente para hacer frente a la amnesia de un sistema democrático cuya inclusión para cuerpos trans en la actualidad es nula y cuyas políticas son invisibles o se quedan en papel.

Para continuar con la historia de Mama Huaco se retoma el planteamiento de Rolena Adorno (1989), que propone una interpretación Andina y una interpretación Colonial. Como se propuso en el anterior capítulo ambas interpretaciones en esta investigación tienen lugar a partir del archivo donde reposa el cuerpo de Mama Huaco, “Nueva Corónica y Buen Gobierno” de Felipe Guamán Poma. En un primer momento se

problematizará el manuscrito, el pensamiento del autor andino, y su lectura en clave de género.

1. Nueva Corónica y Buen Gobierno

“Escribir es existir, es ser uno mismo” (De Goymont)

La carta-corónica “Nueva Corónica y Buen Gobierno” donde yace la Historia de Mama Huaco, fue escrita por el autor Andino Felipe Guamán Poma de Ayala del cual existen pocos datos sobre su vida. Debió nacer pocos años después de la invasión española en San Cristóbal de Suntu (actual distrito de Cabana), en el departamento de Ayacucho (XI). Tuvo 80 años cuando finalizó su carta - crónica (1615) dirigida al Rey de España Felipe III desde Guamanga.

Según las investigaciones de Löbsiger, el autor nació en 1545, pero modificó algunos datos en la carta dirigida al Rey, como una estrategia discursiva para causar más respeto en el rey de España “*por la sabiduría acumulada durante toda su vida*” (XI).

Gráfico No 9
Autorretrato de Guaman Poma (1615)



Fuente: Biblioteca online Det Kongelige Bibliotek <https://bit.ly/2L8LuGn>

Felipe Guamán Poma, vivió en una época muy conflictiva, en la cual existieron varias “guerras civiles” por parte de los conquistadores en el siglo XVI, según los relatos de su crónica en la época Toledana (1569-1580), algunas de las reformas fueron: la mita, las reducciones, las composiciones de tierras, siendo esta última una de las principales causas de lucha.

Según su manuscrito, el autor andino, presencia la época del Taqui Onqoy (1560), del lado del clérigo extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, de este último Guamán Poma aprendería a calificar las prácticas rituales andinas como “hechicería”. También aparecen registros de su posición como Teniente de Corregidor en la zona de Lucanas, así como secretario, escribano, intérprete, probablemente, del Tercer Concilio Linense (1980, XV-XVI).

1.1. El problema de las fuentes

Uno de los problemas principales a los que se enfrenta el lector que ingresa a la obra de Guamán Poma (1616) es el problema de las fuentes. No se sabe si el autor escribe específicamente contra otros autores, o toma un pensamiento concreto (Pease lo acerca más a un pensamiento Lascaciano²⁷), según estudios de literatura recientes, varias de las fuentes de Guamán Poma pudieron haber sido registros de memoria andina, como quipus, tocapus²⁸ y relatos orales de los regentes y señoras principales. Es importante conocer estas fuentes según la metodología utilizada por la interpretación pluritópica. De cuya pluralidad de tradiciones se teje la historia de Mama Huaco (el relato, los símbolos en el dibujo, etc).

En cuanto a una de las fuentes más importantes, está la oralidad, propuesta desde el pensador Antonio Cornejo Polar (1994) con la categoría de heterogeneidad:

Voz de las culturas ágrafas andinas, y la letra de la institución literaria de origen occidental, con su abigarrada e inestable gama de posiciones intermedias, hasta la transcripción de la palabra hablada en el testimonio o de la construcción del efecto de oralidad en el discurso literario (Cornejo Polar 1994, 17).

La oralidad como fuente en Guamán Poma también integra un complejo sistema de memoria Andina, se puede apreciar en las categorías de “tiempo” que cumple la

²⁷ Pensamiento del cura Bartolomé Las Casas, supuesto “protector de los Indios en la época Colonial”.

²⁸ Emblemas reales que se encuentran en tejidos o vestimentas con un sistema de simbología andina complejo.

función de integrar el orden ritual y un orden supra-natural según Victoria Cox (2002), esta categoría se encuentra de forma más detallada en su capítulo “Visita general y primera calle”, donde describe los oficios ligados al calendario agrícola. Entre otras de las posibles fuentes de Guamán Poma, para efectuar sus dibujos, se encuentran:

- Las imágenes de Pedro Sarmiento de Gamboa (cosmógrafo y cronista oficial del Perú), por parte del virrey Francisco de Toledo (1572) que recrea sucesos históricos. Se encuentran en cenefas o bordes de sus escritos. Se conoce que estos dibujos, así como paños fueron enviados al rey Felipe II en 1572 (Chang 2001).
- El lienzo de los parientes de Garcilaso de la Vega presente en su obra *Comentarios Reales*. Chang (2001) asegura que pudo basarse en este lienzo para realizar su “iconografía Toledana”.
- El árbol genealógico de la catedral del Cuzco (1747) encargado por Juan Bustamante Carlos Inga, donde se retrata a la realeza Inca.
- La colección de retratos del cura Juan Carlos Estenssoro (1994). Entre los dibujos están ocho Incas y una Coya (Chimbo Urma). El estilo es muy similar al de Guamán Poma, coloreado con acuarelas y delineados con tinta. Estos dibujos fueron llevados a Roma por Camilo II Massimo.

Gráfico No 10
Colección de Camilo II Massimo



Fuente: <https://bit.ly/2Jv7JTA>

1.2. Sobre el manuscrito

El manuscrito de Guamán Poma fue encontrado por primera vez por el egiptólogo Richard Pietchmann, en su investigación de la realeza dinamarquesa en Copenhague. Para Adorno (1990) es importante mencionar que desde 1660 la obra reposa en Copenhague - Dinamarca, por tanto, no es un manuscrito perdido, sino que existió poco interés de la comunidad científica hasta 1936, cuando se efectuó una edición facsimilar a cargo de Paúl Rivet (Adorno, 2015).

El manuscrito se encuentra fechado en Cuzco 1613, cuatro décadas después de la derrota del Imperio Inca, por los españoles. Esta carta corónica tiene dos intenciones claras, vincular a la historia andina a la historia universal cristiana. También informar al Rey Felipe III, sobre los actos bárbaros efectuados en la colonización.

Uno de los principales problemas a los que se aventura el lector es la paleografía o escritura del autor andino, que por varios años se ha expresado como “castellano mal escrito”. Sin embargo, la escritura tanto en quechua como en español da cuenta del pensamiento complejo de Guamán Poma, calificado por Rolena Adorno como pro-andino, pero no a favor del régimen Inca, pro-cristiano pero no a favor de la Iglesia Católica.

El pensamiento en Guamán Poma responde a la cosmología andina²⁹ pero también a un sistema filosófico relacional, sobre esto explica Tom Zuidema citado por Walter Mignolo (2011):

Los amautas fueron una invención de Garcilaso de la Vega, porque no existen palabras que se relacionen mucho con el término *amauta*. El autor expone una segunda traducción de Ludovico Bertonio, que recoge el término Amaotta, chuymkhata, cuya traducción es “Muy sabio, prudente”, sin embargo, esta traducción es Aymara donde se remite a una compleja red de vocablos y sentidos, menciona el autor: “*Por ejemplo Amaottaña lo traduce Bertonio por “sabiduría” a Ahuatla “amar, querer”. Amahuasitha lo traduce como “amarse uno a otro* (Mignolo 2011, 99).

El pensamiento “relacional” en Guamán Poma está en diálogo con la cosmogonía andina, lo que resulta potente porque la descripción de Mama Huaco es sumamente

²⁹ Se encuentra vinculado a la astrología, la disposición del calendario agrícola, el orden ritual (adoración de las Pléyades, huacas, ceques como parte del orden ritual del tiempo) y por ende la posición de los sabios conocedores del calendario, las estrellas, el tiempo de cosecha, de lluvia, estas nociones de tiempo son trabajadas por Victoria Cox (2002) en su texto *Guamán Poma de Ayala, entre los conceptos andino y europeo del tiempo*.

compleja. Si Guamán Poma aprende de Cristóbal de Albornoz todos los métodos ideológicos empleados para la caza de brujas, también presencia una misoginia ajena al mundo andino. Se puede concluir esto ya que uno de los principales objetivos de la carta es relatar los horrores de la conquista y elaborar un proyecto a partir de su narración, mismo que tenía varias aristas para devolver al cuerpo femenino su poder constitutivo en un sistema comunitario. Guamán Poma propone por tanto la existencia de casa de monjas para indias, critica la lujuria de los españoles (posiblemente para evidenciar las violaciones cometidas) y finalmente busca reestructurar las relaciones sociales de las cuales estaban siendo desprendidas las mujeres curanderas, adoradoras, caciccas, las mismas que en el relato de Silverblatt deciden suicidarse o perderse en las montañas. Por tanto, el manuscrito de Guamán Poma, desde sus fuentes y su pensamiento relacional se convierte en una zona de contacto y de encuentro con la memoria de Mama Huaco:

La zona de contacto es un espacio de los encuentros coloniales, el espacio en que pueblos geográficamente separados entran en contacto (...) es un intento por invocar la presencia conjunta, espacial y temporal, de sujetos anteriormente separados por divisiones geográficas, históricas (...) una perspectiva de contacto pone de relieve a los sujetos que se constituyen por sus relaciones mutuas. Entre colonizadores y colonizados, entre viajeros y visitados (Pratt 1997, 26).

El cuerpo de Mama Huaco en el manuscrito es un lugar, una cartografía, donde se encuentra el pasado con el presente. El cuerpo de Mama Huaco en la Nueva Corónica y Buen Gobierno es un lugar, donde se puede acceder al contacto con una filosofía relacional andina, a los vestigios de las prácticas andinas relacionales del género, al gran espectro de representación que se despliega a partir de sus sola presencia como archivo, por eso es importante el documento de Nueva Corónica y Buen Gobierno, porque permite acceder al cuerpo como lugar, como subjetividad, como cartografía de una representación femenina “muy otra”.

1.3. Lectura en clave de género

Siguiendo con una lectura en clave de género en Guamán Poma, Raquel Chang (2001), estudia el capítulo de las Coyas, o grandes Señoras en el Incario. La autora mira importante analizar el prólogo “Lectores Mugerres” con el que Guamán Poma finaliza el capítulo de las Coyas o reinas en la carta-corónica:

“Guamán Poma pasa a ofrecer en dibujos y palabras “La Primera Historia de las reinas, Coia”, rematando un “Prólogo”, en realidad epílogo por su situación en el texto, dirigido a los “lectores mugeres”. Como correctamente se ha observado, al describir a Incas y

Coyas, Guaman Poma parece hacerlo recordando imágenes ya vistas, esto se hace referencia a las piezas de vestimenta de cada reina y el detalle de los colores de esta indumentaria” (Chang 2011, 294).

Según Chang (2001), la función del “*prólogo a los lectores, Mujeres coya capac uarmi, curaca uarmi, allicac uarmi, uaccha uarmi*” tiene una función ejemplarizante. Deja ver la ideología cristiana sobre la mujer. Ya en un segundo momento, la historia de cada Coya o gran Señora deja ver los símbolos y sentidos de la representación de lo femenino en Guamán Poma, como indumentaria, postura, elementos de su entorno. El prólogo, propone una importancia fundamental en la representación de Eva y advierte que fue la primera mujer que pecó al morder la manzana, por tanto, esta primera mujer es la primera idólatra por excelencia en oposición a la Virgen María como modelo de moralidad:

(...) que serviste a los demonios; todo ello es cosa de burla y mentira, deja todo y ten devoción por la Santísima Trinidad (...) y a su madre de Dios Santísima Virgen María siempre virgen, ella os favorecerá y rogará por vosotras” (Guamán Poma 1615, 144).

Según los académicos y estudiosos de la obra de Guamán Poma, este prólogo fue dirigido para las más poderosas ñustas y pallas, coias, curacas (...) que negociaban sus puestos de poder mediante matrimonios a conveniencia, en otros casos seguían frente a las comunidades. Si bien el prólogo es ejemplarizante también cumple una función pedagógica para aquellas mujeres que aún sustentan poder en sus comunidades:

“El primer pecado que cometió fue mujer la Eva pecó con la manzana, quebró el mandamiento de Dios, y así el primer idólatra comenzaste mujer y serviste a los demonios, todo ello es cosa de burla y mentira, deja todo y ten devoción (...)” (Guamán Poma 1616 (1980), 105).

La lujuria en el texto de Guamán Poma es la ideología detrás de la representación femenina, Mama Huaco, es catalogada por el autor como “la Eva Andina”.

1.4. Autocensura

Guamán Poma, describió a Mama Huaco como una idólatra, heredera de la hechicería. Sin embargo, esta descripción se complejiza con la noción de autocensura. En los autores indígenas, la autocensura, juega un papel fundamental frente a las “reducciones”, que de forma práctica lo que buscan, en la figura de los curas y corregidores, es “reducir” la voz indígena.

Existen varios ejemplos de autocensura en el discurso de Guamán Poma, entre uno de ellos está la ausencia de descripción de los rituales, como en el caso del calendario a las estrellas Pléyades o “Uara Uara”. Probablemente las estrellas, junto a las huacas y

los ceques, conforman elementos del calendario andino. Pero su registro significaba, relatar la adoración y los rituales efectuados en las Huacas. El autor guarda silencio.

Esta pudo haber sido una estrategia importante en el discurso de Guamán Poma, la doble escritura de algunos relatos incluyendo el de Mama Huaco. De la misma forma el dibujo de la Coya merece un análisis más detenido, pues despliega varios significados, frente a los que el autor guarda silencio.

Kataleya (2019)

Yo sería Mama Huaco, porque al igual que las drags, hace cosas diferentes, porque es empoderada, porque le tachaban de india, bruja, de puta... en la actualidad es igual, te dicen maricón, loca, prostituta, sea o no sea, la gente habla... ¡en fin! Estoy acostumbrada a estar en boca de todos.

Como ves, para representar a Mama Huaco, no necesariamente tienes que tener el vestido de diseñador, sino que con el mantel de mi casa me hice un vestido, la esencia que yo quería representar es “la bruja”, la curandera, las hiervas curativas. Incluso me reflejo mucho en mi abuela, desde cuando era chiquito, mi abuelita me curaba cuando tenía dolor de barriga, me ponía sebo de vela, me daba aguas de hierbas...por mis vivencias creo que yo he sido más maduro, mis papás son separados, mi papá es alcohólico, yo siempre he sido más centrado en lo que me toca hacer.

Desde el colegio, en grupos de teatro, en historias que presentábamos a padres de familia, hacía papeles como María Angula, como Laura en América... después cuando conocí el teatro drag con Daniel Moreno, pensé que inconscientemente me transformaba, pero no sabía que es drag, verle totalmente transformado, ver esa parte ritual fue tan emocionante que tuve ganas de llorar, tenía mucha emoción, hasta hoy me acuerdo de eso y me vuelven las ganas de llorar, fue algo muy emotivo.

Cuando vi las obras de Daniel Moreno, me salieron las lágrimas como ahorita (se limpia las lágrimas) y dije, eso es para mí, desde el momento que le vi en el escenario, yo sabía que iba a ser un artista drag. De ahí trabajé un año y medio con Daniel Moreno, a su vez el aprendió cosas de mí, nos llevábamos muy bien yo le presenté a mi amiga Karina, y hasta ahora son buenos amigos.

Cuando me veo al espejo es diferente ver a Alexander y a Kataleya. Cuando veo a Alexander veo a un muchacho de ojos triste, por todas las cosas que me han pasado, me da sentimiento verme al espejo. Pero cuando veo a Kataleya, es mi alegría, mi creación, viene a ser como mi hija.

Kataleya es una mujer, con nombre de flor exótica, pétalo ancho y un pistilo bajo la falta (...) con es quiero decir que bajo la falda, tengo mi pene.

Cuando estoy de drag me siento esa mujer, empoderada de esa fuerza femenina. Yo nunca lo hago con la finalidad de quedar linda, lo mío es más la esencia de la creación, que la gente vea... que la gente conozca... cuando sea vieja ya no sé...

Gráfico No 11
Kataleya, interpretación de Mama Huaco, hechicera/curandera (retrato)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

2. Interpretación Andina

21/08/2018

Mi nombre es Kosakura y voy a contar cómo nací. La primera vez que subí a un escenario, además de toda la incomodidad, los trucos, la ilusión y el juego, se libraba una batalla dentro de mí y fuera. La mayoría de mis amigos estuvo presente en mi primer show, fue un nacimiento público que tuvo lugar en junio de 2014. Con el tiempo entendí que ese nacimiento también fue un funeral simbólico. A muchos de mis amigos no los volví a ver y tuve otros que comenzaron a llamarme Kosakura, el nombre que yo elegí, desde ese momento fui aceptada por la comunidad Drag Queen, me transformé en un demonio de la noche, en dos, sería caminata nocturna, clandestinidad, sería...una doble escritura.

Aunque mi nacimiento público fue en 2014, recuerdo que desde muy pequeño mi cuerpo inquieto no podía quedarse sentado, quería cantar, bailaba en los sillones de la sala, armaba escenarios con sábanas de la ropa sucia. Cuando pienso en mi niñez pienso en las muñecas de fundas de basura que hacía para mí misma, luego las escondía detrás de un armario, para que nadie las viera. Tuve muñecas hechas de tapetes, de palos de chupete, de pelotas de ping pong dibujadas con marcadores. Mientras crecía incorporaba, por momentos, aquellos materiales maravillosos en mi cuerpo, los vestidos de fundas, las telas baratas, las toallas en la cabeza, el maquillaje barato que podía comprar. Crecí entre la duda y el silencio, luego conocí otras como yo, que hacían muñecas de papel, que se robaban las vírgenes de los pesebres para pintarles la cara y vestir las con trapos. La mayoría de nosotras silenciábamos nuestros cuerpos con los golpes de nuestros padres. Todas fuimos muy cuidadosas, con la esperanza de escribir algún día nuestros destinos... escribir dos veces.

Felipe Guamán Poma habla de Mama Huaco dos veces. Este es primer relato:

La primera Coya. Primera historia y comienzo de las señoras reinas coyas mujeres de los reyes Ingas, que fue la primera llamada Mama Uaco fue muy hermosa y morena de todo el cuerpo y de buen tallo (...) de esta señora comenzaron a salir reyes Ingas y dicen que ella no le fue conocido su padre ni de su hijo Mango Cápac Inga sino que dijo que era hija del sol y de la luna y se casó con su hijo primero Mango Cápac Inga; para se casar dicen que pidió a su padre el sol dote, y le dio dote, y se casaron madre e hijo. Y la dicha Mama Uaco Coya tenía su vestido de rosado y tenía sus topos muy grandes de plata, y

que murió en el Cuzco de edad de 200 años en el tiempo de su hijo Sinche Roca Inga, y tuvo infantes hijos Inga Yupanqui Pachacuti Inga y Chumbo Urma, y tuvo su marido otros bastardos auquiconas y ñustaconas. Y esta señora dejó la ley del demonio muy entablado a todos sus hijos y nietos y descendientes, pero fue muy hermosísima mujer y de mucho saber, y hacía mucho bien a los pobres de la ciudad del Cuzco y de todo su reino; y así creció más bien su gobierno de su marido de esta señora coya porque reinaba el Cuzco y su jurisdicción (1980, 89 (121)).

Un punto de partida para una interpretación es el linaje dinástico de Mama Huaco, que, según Guamán Poma, es el “Sol” y de la “Luna”, las deidades Incas supremas. Volver sobre este linaje dinástico es volver sobre las civilizaciones que estuvieron antes de los Incas, qué genealogía dio vida a Mama Huaco. Dónde se encuentran los ancestros y ancestras que originaron el pensamiento Andino de esta mujer tan poderosa.

Según la propuesta de Krystof Makowski (2010) el Incario como civilización tiene su origen en un bagaje cultural muy diverso de distintas poblaciones en todo el proceso de desarrollo regional, de manera que el aporte de esta civilización es un aporte de diversas zonas que conforman el margen del río Grande Nazca y al altiplano del lago Titicaca (9). La complejidad del Incario reside en varias culturas que lo preceden en sus tradiciones, en su filosofía, así como en diversos mecanismos de desarrollo, no menos ingeniosos, unos de otros.

Existen registros de varias culturas que dieron origen al Incario en el período de Horizonte medio, como Nazca, Paraca, Tiwanaku, Moche cuyos dioses eran andróginos, la materialidad de sus representaciones más cercanas son los monolitos de Benet y Ponce, en la cultura Tiwanaku:

“Ellos también albergaban en el centro de las plazas hundidas estelas ídolos o estatuas de seres humanos de ambos sexos, sin duda los ancestros reales o míticos de sus respectivas comunidades. Visto desde la perspectiva, el Templete Semisubterráneo de Tiwanaku. Ellos también albergaban en el centro de las plazas hundidas estelas ídolos o estatuas de seres humanos de ambos sexos, sin duda ancestros reales o míticos de sus respectivas comunidades” (Makowski 2010, 59).

La raíz de la cosmogonía Inca, encarnada en sus ancestros míticos es andrógina. El orden andrógino de estas culturas permite una disposición en la vida de las comunidades, en el pensamiento, en la evolución política, y posiblemente en representaciones de la cultura Inca.

Frente a los dioses representados en los monolitos andróginos de Ponce y Benet en las culturas Tiwanaku así como Panaca, existen registros rituales, materializados en entierros o sepulcros de chamanes o sacerdotes andróginos. Seres pertenecientes a linajes importantes y encargados de mantener el poder mágico religioso en sus comunidades. A estas celebraciones acudía la población a celebrar rituales (Makowski 2010) en el

templete Semisubterráneo de Tiwanaku, donde las comunidades se reunían alrededor de los grandes monolitos de Bennett y Ponce.

Los dioses andróginos que originan el pensamiento tanto religioso, ritual como relaciones de producción concretas de estas comunidades, dan pauta de la interpretación andina de Mama Huaco, en la cual el orden de su representación no es liminal, sino que pertenece a un gran origen religioso y ritual.

2.1. Coya/Mujer Gobernante

Guamán Poma menciona en el primer capítulo de las Coyas:

(...) pero fue muy hermosísima mujer y de mucho saber, y hacía mucho bien a los pobres de la ciudad del Cuzco y de todo su reino; y así creció más bien su gobierno de su marido de esta señora coya porque reinaba el Cuzco y su jurisdicción (Guamán Poma 1616 (1980), 89 (121)).

Existen varias teorías sobre el papel de la mujer en el Incario, y su participación directa en el poder político y económico, características que se vinculan con el orden ritual. La participación en el orden religioso/ritual de los cuerpos andróginos y femeninos determina un estatus como funcionarios y protagonistas en sistemas comunitarios, desde la preparación de la chicha, los tejidos mortuorios, el mantenimiento de las momias (García 2002, 26). Este último ejemplo pertenece a una estructura social de mujeres conocida como Panacas, cuya parentalidad exclusivamente femenina.

Las Panacas, según el autor Tom Zuidema, las define como estructuras sociales, encargadas de elegir al Inca reinante y de reestructurar a las élites de mujeres. Según Zuidema a diferencia de los ayllus, las Panacas mantienen un sistema matrilineal donde las principales figuras en la estructura social son las mujeres. El autor llega a esta deducción por el origen de la palabra Pana, que significa hermana en el habla del varón o prima de un mismo linaje (García 2002,50). Los cronistas señalan cinco Panacas en la mitad baja de Cuzco o Hurin Cuzco y seis en la parte superior o Hanan Cuzco.

El procedimiento era el siguiente; el Inca nacía en una Panaca y pasaba a otra cuando recibía la *mascapaycha*³⁰. Las Panacas no cambiaban su estructura, no se crean grupos nuevos de Panacas a pedido de los hombres y nadie externo interviene en su organización. Por otro lado, el paso de un grupo a otro legitima la importancia de los

³⁰ Ritual previo a la elección de un Inca en el cual se verifica el linaje del postulante, por medio detenido examen del linaje de la Madre y la Panaca a la que pertenece.

linajes sostenidos por los Incas y preservados por las mujeres. La máxima manifestación del linaje del Inca reside en la madre (Rostworowski 1988, 52).

Las Panacas en resumen son estructuras políticas y administrativas, configuradas e integradas por mujeres, de manera que mantienen el prestigio, la jerarquía y el poder en el gobierno, incluso intervienen en decisiones directas sobre el Tawantinsuyo. También administran las grandes posesiones de las tierras del sol y poseen servidores a gran escala; entre algunas de sus funciones está, el cuidado a las momias de los ancestros y ancestras fallecidos y la interpretación ritual de las decisiones concernientes al gobierno del Tawantinsuyo.

La complementariedad, en varios rituales como el Yanantin, implica que las mujeres reúnan familias por medio de matrimonios y tal vez (la característica más importante) que redistribuyan el poder en la comunidad. Dentro de este ritual de complementariedad la figura más importante en el Imperio Inca es la Coya.

La Coya puede ser caracterizada como una gobernante femenina. Francisco Hernandez Astete (2002) en su artículo “La Coya en la Organización del Tahuantisuyu”, habla de la importancia de las gobernantes en los ritos agrarios. Varios cronistas como Santa Cruz de Pachacuti, coinciden que la Coya era elegida junto con el Inca:

Assi dicen que los aparejó la mujer para el Guayna Capac a su misma era carnal “de padre y de madre” llamada Coya Mama Cuci Rimay, porque como era costumbre de sus pasados. Al fin, el mismo día de la coronación se cassó (Hernandez 2002, 27).

De la misma manera menciona el cronista Betanzos (2002):

... el Ynga que ansi es señor tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo e linaje hermana suya o prima hermana suya a la cual mujer llaman ellos Piviguarni ... y la gente común como la de tal mujer principal del señor llaman cuando así la entran a saludar Paxxa Yndi Usus Capaicoya Guacchacoya Luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres... (30).

El ritual de la designación de la Coya es de igual importancia que la del Inca, es considerada incluso como un ser sagrado. Hernandez (2002) menciona que existió un ritual de aislamiento de la Coya del mundo, cuyo objetivo era impedir el rose de la Coya con la tierra, por ende, se la traslada de igual manera que una Huaca. Un ejemplo en

crónicas de Oviedo es la Coya Chumpu Oollo que salía cubierta con mantas para que no pisase la tierra.

Para cumplir con estos rituales la Coya era agasajada o retribuida con un determinado número de Acllas o mujeres elegidas las cuales salían de las casas del sol “acllawasi”, le servían en diversas actividades tales como tejidos. Entre las actividades políticas que desarrollaba la Coya, según el cronista Pedro Cieza se encuentran actividades paralelas a las del Inca.

Existieron casos en las que las Coyas destituyeron al Inca, un ejemplo es el Inca Urco luego de ser derrotado por los Chancas, así relata Pedro Cieza de León:

“Ay algunos que dicen que la Coya, mujer que era de Ynca Urco, lo dexó sin tener hijo del ninguno y se vino al Cuzco, donde la recibió su segundo hermano Ynga Yupanque, que hecho el ayuno y otras serimonias, salió con la borla haciéndose en el Cuzco (grandes) fiestas, hallándose a ellas gente de muchas partes” (Hernandez 2002, 32).

En este ejemplo expuesto por Cieza, queda expuesta la autonomía de la Coya, así como el peso político que tenía en la comunidad por si sola. Otro ejemplo que da el autor está presente en la crónica de Betanzos, según el cual la madre de Huáscar, tras la muerte de Huayna Cápac, aconseja que este no desprecie los regalos de Atahualpa, consejos que Huáscar prefirió no tomar y que posteriormente le costaron la vida. Hernández (2002) también menciona que eran las encargadas de realizar grandes banquetes como función festiva y ritual relacionada directamente con las fiestas del calendario andino, donde se efectuaban importantes alianzas políticas (35). La Coya, cumplió el papel más importante dentro de la jerarquía de mujeres, o paralelismo de género. Sin embargo, su poder político se atribuye al cumplimiento de sus obligaciones, las que van más allá de tener hijos o cuidarlos.

Existieron elementos simbólicos de las Coyas como las plumas (que representaron la feminidad y los atributos femeninos), también estuvieron relacionados al poder. En la crónica de Guamán Poma se pueden ver varias Coyas que poseen aves en sus aposentos, con las que realizaron finos tocados o utensilios utilizados en gran parte por la élite, así como por ellas mismas.

Otro elemento simbólico asociado a la Coya es la luna, misma que se relaciona con un astro femenino, mientras que el Inca posee como símbolo al sol. Hernández (2002) da un punto de vista muy interesante sobre la asociación de la Coya con la luna, el autor manifiesta que la Coya personificaba o encarnaba a la luna en la tierra, cuya relación simbólica la ligan al mar y a la tierra.

En el caso de la encarnación de la Coya con la Luna, existe una lógica política por medio de la cual la Coya pasa a ser descendiente directa de la Diosa de mujeres, incluso humana/diosa como menciona George Frazer, en los mitos de encarnación de deidades (1951, 123). Mama Huaco es una mujer mítica, mujer/diosa, que encarna desde su linaje (hija del Sol y la Luna), el poder político supremo en un sistema paralelo, de manera que su jerarquía y su estatus como gobernadora determinan la existencia de la concentración en el poder de la mujer en el Incario (tanto ritual, político, administrativo-económico sobre las tierras del sol).

2.2. Warmi Auca/Mujer guerrera

Escribe sobre Mama Huaco el cronista Gamboa de Sarmiento (s. XVI):

La mujer de Ayarcache (el que perdió la cueva) llamada Mamaguaco dio a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayillos y matólo y abrióle de presto y sacóle los bofes y el corazón y a vista de los demás del pueblo aquel caso tuvieron gran temor e con el miedo que había tomado luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el día de hoy Gualla (Gamboa de Sarmiento s. XVI).

Esta descripción es un registro mitológico donde Mama Huaco desentrañó a un Hualla Local (habitante pre-inca del valle), de manera que se crea una imagen como “warmi auca” o mujer guerrera, que está cercana a la guerra y la caza (Horswell 2009, 200).

Otro registro que existe de Mama Huaco con su poder “Supay” fuerte, está relacionado a la abertura de la tierra, a la abertura del cuerpo para darle muerte, es el mito de los Hermanos Ayar³¹. El origen de la palabra Ayar se encuentra registrada posterior al dominio de Incas sobre Ayarmacas. La leyenda de los hermanos Ayar relata la creación de cuatro hermanos. Ayar Cachi (significa sal), Ayar Uchu (ají), Ayar Mango o Manco (cereal extinto), Ayar Auca (guerra) que salieron de Pacaritambo (significa posada del amanecer), estaban acompañados de sus cuatro hermanas: Mama Ocllo, Mama Ipacura, Mama Raua y Mama Huaco.

En su recorrido realizaron una asamblea y decidieron que Ayar Uchu se convertiría a pie del cerro Quirirmata, en una huaca llamada Huanacauri. Finalmente,

³¹ Mito sobre el origen del Incario, que es contrario el mito de Garcilaso de la Vega en el cual relata el nacimiento de Manco Cápac y Mama Ocllo del lago Titicaca. Según Rostorowski (1999), este mito tiene como trasfondo el mito de Adán y Eva.

Ayar Auca se convirtió en piedra una vez que ocuparon Cuzco. Mama Huaco es una caudilla de importancia fundamental en el grupo del pueblo de Matagua, mujer muy fuerte y diestra. Según la crónica de Sarmiento de Gamboa fue ella y no Manco Capac la que tomó las dos varas de oro y las lanzó hacia el norte, una cayó en Colcabamba, pero la tierra no permitió que la vara penetre, la segunda fue en Guayna Naypata donde penetró suavemente (Rostowroski 1999, 48).

Como se puede apreciar en el mito, Mama Huaco representa la ocupación simbólica del Cuzco con la vara de oro. Entonces abre la tierra para plantar el maíz, abre el cuerpo del Hualla para conquistar el territorio y abre el territorio con la vara tomada de Viracocha para construir el Cuzco.

Rostorowski (1988) menciona otra historia: -que la curaca Chañan Curi Coca, jefa de los ayllus de Choco Cachona, pide ayuda a los *Pururaucas*-, piedras mágicas que en el momento de la lucha se transforman en soldados y logran el triunfo de Inca. La autora hace énfasis en la existencia de Pururaucas hombres y mujeres (49). En este sentido concluye que la guerra no es un oficio exclusivo de los varones.

Se puede interpretar desde varios académicos, la fuerza “Supay”, guerrera, de Mama Huaco en su vestimenta. Para ello se retoma el dibujo efectuado por Guamán Poma, de forma específica el fajín, en el cual se presentan dibujos o emblemas reales tejidos, denominados Tocapus.

Los vestuarios y tejidos en los Andes, además de su utilidad, representan jerarquía, la misma se puede ver en emblemas o Tocapus. Mama Huaco, en el dibujo elaborado por Guamán Poma, específicamente en el fajín que lleva en su abdomen lleva información sobre su estatus político, conquistador o “supay”.

Existe todo un estudio acerca de la importancia de los tejidos en la cosmología Andina. Según Minelli (2008) los tejidos representan una historia mítica, en la cual adquiere particular importancia la araña, según el mito: -la tela de araña atrapa de forma metafórica el “soplo de vida” o espíritu de los ancestros- de forma metafórica esta telaraña son los tejidos, los ropajes denominados “Unkus”, que adquieren un carácter sagrado al acompañar a sus difuntos. Por tanto, los tejidos por medio de símbolos atrapan la memoria o la historia de los muertos para que no sean olvidados, esta es una tecnología mágica para atrapar la historia y refleja la importancia que tienen los registros de la memoria en los andes y sus gobernantes.

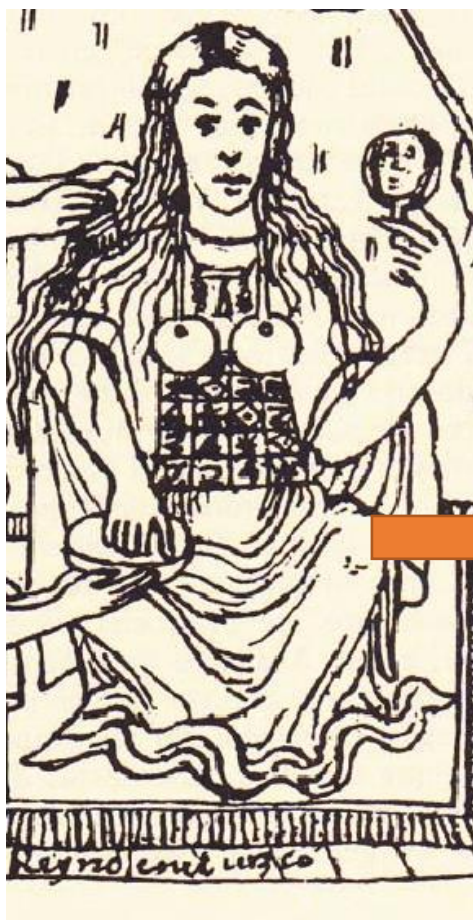


Gráfico No 12
Tocapus de Mama Huaco



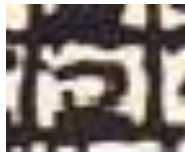
Fuente: <https://bit.ly/2XUOqfB>

Un interesante ejemplo que se toma para este análisis es el estudio de la túnica de Dumbarton Oaks de Gail Silverman (2008), donde se interpretan los tocapus de la túnica de este cacique, por medio de este análisis se conoce que este importante regente vivió en una determinada localidad rodeada de ríos, su gobierno fue próspero, realizó varias actividades comerciales de productos tan concretos como el maíz y realizó alianzas entre distintas familias.

Para el presente estudio se utiliza de forma más bien provocadora, dos Tocapus de Mama Huaco, en el dibujo de Guamán Poma. En el fajín se distinguen 16 Tocapus, divididos en dos triángulos uno superior y otro inferior, mismos que pueden remitir a un orden de Hanan o masculino (superior) y Urin o femenino (inferior), la totalidad del fajín está permeada del orden femenino.

Entre los tocapus que se pueden reconocer están:

- Hocino o muerte del maíz



Z Hocino de China, muerte del maíz y siega

- Vagina



⊗ Vagina y linfa del pene

Una primera interpretación que salta a primera vista es muy cercana a la planteada por Michael Horswell (2009), según el tocapu “Hocino” o muerte del maíz. Cuya muerte ronda simultáneamente el surco, vagina o linfa; evidentemente los elementos que se enumeran pertenecen a un sistema femenino totalmente opuesto a la fecundidad, la reproducción, la vida.

Tal interpretación relacionada a la muerte cobra fuerza con las acepciones para la palabra Huaco, que según Pierre Duviols (2003) son: -Huacón (máscara), Huaco (canino, colmillo) y huaconada (danza)- el orden al que se encuentra adscrita pertenece (al igual que los animales que poseen colmillos) a la ferocidad, la fuerza, la bravura, sumados a la muerte y la sequía. De manera similar Henrique Urbano, sugiere que se acerca a la palabra Aymara *huaccu*, “mujer estéril”, dando cuenta de otro significado más de la representación de lo femenino sin restarle valor, poder e incluso fuerza.

El orden de lo andrógino está muy presente en el tiempo ritual con la muerte, según Peter Sigal (2011) en su trabajo *Scorpion and Flower*, el cuerpo andrógino no reproductivo se identifica más con el *tlazoli* y se relaciona con animales que tienen colmillos como la serpiente, la araña. Incluso a la deidad *Tlasoteotl* como acto sexual (no de vida), ni de fecundidad, este orden no tiene como finalidad la reproducción, pero forma parte de un sistema en equilibrio espiritual.

Mama Huaco ya sea mujer estéril o feroz, posee fuerza en su memoria incluso en tiempos de sequía...

2.3. Pampayruna/Mujer Libre

Guamán Poma escribe en el Primer Capítulo de los Ingas:

(...) y así fue obedecida y servida esta dicha señora Mama Uaco y así le llamaron Coya y reina del Cuzco. Dicen que se echaba con los hombres que ella quería de todo el pueblo; con este engaño andaba muchos años según cuentan los dichos muy viejos indios (Guamán Poma 1616 (1980), 81 (58)).

La sexualidad femenina indígena, es un tema poco estudiado. Los aportes alrededor del deseo son muy importantes para la representación de género; en el caso de Mama Huaco, su sexualidad, desobedece a la represión propia del cuerpo femenino en la colonia, en este relato ¿qué significa la desobediencia del mandato de género para el poder colonial?

Juan Vega (2008) menciona en su artículo “La prostitución en el Incario” la existencia del término *Pampayruna* para denominar a la mujer pública o *liviana*. Este estudio se realizó a partir de las descripciones sobre la prostitución en los arrabales del Cuzco. Según Garcilaso de la Vega las prostitutas del incario eran tratadas con desdén:

Los hombres las trataban con grandísimo menosprecio, las mujeres no hablaban con ellas, so pena de llevar el mismo nombre y ser trasquiladas y en público y dadas por infames y ser repudiadas de los maridos si eran casadas. No las llamaban por su nombre propio, sino pampayruna, que es ramera (Vega 2008, 48).

La conclusión del cronista es que la prostitución siempre había existido en el Incario (44). Existe una confusión en Garcilaso de la Vega, puesto que la prostitución, según los códigos romanos bizantinos, ejercen mujeres por dinero y no por placer. Mientras que la economía del Incario no tiene el modelo de “dinero” como se lo conoce en Europa, por lo cual la prostitución es un planteamiento errado.

El sexo en el Incario no constituía un pecado, tampoco existía el concepto de virginidad. En cuanto a los nobles y soberanos, no tenían la necesidad de tener prostitutas, puesto que tenían favoritas o acllas conocido como poligamia señorial (Vega 2008, 45).

Existieron mujeres llamadas: livianas, ligeras, libres que ejercían su sexualidad sin las restricciones del pecado en el cuerpo femenino, ni la carga económica y social que representa para occidente la virginidad (con dispositivos como la dote). La virginidad, más bien se considera también como una tecnología por medio de la cual se posibilitó la concentración y acumulación del poder en un linaje patrilíneo, cuyo principal dueño pasa a ser el “pater familias”.

Es por ello que las llamadas “mujeres livianas” o ligeras no pueden compararse a términos como ramera, meretriz, hetaira, mesalina, puta, y otros, puesto que estos términos son fruto de una estructura moderna patriarcal. Por otro lado, no existen pruebas suficientes que indiquen que Garcilaso de la Vega conoció a prostitutas en Abya Yala (Vega 2008), porque todo apunta que llevó una vida casta propia de los hombres católicos de la época, hasta que viajó a España, se casó con una esclava morisca y tuvo un hijo.

Otro ejemplo de represión de la sexualidad en el cuerpo femenino son las Acllaconas o mujeres elegidas a las que se las viola, como motín de guerra, varias de ellas repudiadas por sus comunidades huyen a los bosques y conforman el imaginario de las brujas de los bosques amparadas en los espíritus del demonio (Silverblatt 1990). Para autores como Rita Segato (2015), la violación de la mujer racializada, la disposición sobre su cuerpo, consolida un modelo de masculinidad de conquista, muy distinto a la disposición remunerada de una mujer blanca por medio de la prostitución. La raza, por tanto, posibilita la violencia sobre la sexualidad femenina y al anverso su total represión. El modelo ideológico que se superpone para las mujeres en la colonia es el Marianismo. Cuya máxima figura de virtud femenina está representada por la monja.

La colonización arrebató el poder femenino a las cacicas y gobernadoras. También ocurre lo mismo con la sexualidad, pasa a ser parte de un dueño imperial, ya no pertenecen al cuerpo femenino, más que para el ejercicio de reproducción. Guamán Poma, en época de conquista (s. XVII), describe varios procesos de castigo para mujeres adúlteras o “Aveteiras”, también las llama “Gran Putas”, que atentan contra su virginidad:

Con ella le da cincuenta azotes y le saca medios muertos al indio o a la india. Cúranle y le sana de ello y ésta nunca más se ha de casar ni ha de ser manceba en su vida, porque le matará por la ley que tienen, y porque en su vida ya fue adúltera de la virginidad, puta pública, sin honra, y le deshonró a toda su casta, muera (Guamán Poma 1616 (1980), 309 (222)).

En tanto que, Virreyes y otros administradores, tal es el caso del capitán Hernando Pizarro realizó varias orgías en la iglesia principal de Cuzco, con prostitutas llegadas de España, moriscas, negras, mulatas y liberadas por sus amos (69). Para Chang estos registros dan cuenta de una ambivalencia, sin embargo, dibuja de manera acertada, el modelo del hombre que dispone sobre varias mujeres, una nueva masculinidad poseedora

de los medios de producción, de reproducción y por supuesto, de la ley como ámbito subjetivo del conocimiento.

Si se analiza detenidamente el relato de castigo de las llamadas “Gran putas” puede comprenderse la desposesión de los medios de reproducción que en última instancia concentran el poder femenino: -su propio Cuerpo-, el giro sobre el cuerpo y el estudio la transición del capitalismo también son temas centrales en la historia de mujeres en el contexto de colonia. La crítica que realiza Chang evidencia el cuerpo de la mujer andina en la colonia, desligado del placer y del gozo.

Resta en esta historia de Mama Huaco, otra posible interpretación sobre la sexualidad femenina, misma que puede coincidir con el término Pampayruna, antes mencionado, en el cual también caven otros cuerpos sobre el disfrute de la sexualidad, ya que “runa” no es una acepción exclusivamente femenina o masculina.

¿Fue Mama Huaco una mujer libre?

Romina Channel (2019)

Si. Yo sería Mama Huaco, porque como te digo, tengo otra forma de pensar, como Mama Huaco, que tenía muchas ideas y que nada le afectaba. Se veía rodeada de pocas personas, yo igual. Pocas personas que me gusta que de verdad se acerquen, entonces yo sería Mama Huaco y ustedes serían las demás del dibujo, a las que doy importancia, las que están cerca...

Mama Huaco tenía este tipo de mentalidad diferente, a pesar de estar rodeada de gente que pensaba mal de ella, me pone a pensar que existieron mujeres que disfrutaban de su sexualidad, que podían verse como podían verse ... me parece muy bueno que en ese tiempo ya exista alguien que tuvo una mentalidad diferente, una mentalidad más desarrollada.

Ahora que lo pienso, si se hubiera explotado más de lo que hacía mama Huaco, de cómo lucía, tal vez no estuviéramos en estos tiempos tan así (...) si vez a un hombre vestido de mujer te miran con asco. Si hubiéramos explotado más el pensamiento de Mama Huaco, todo sería más abierto, no con tanta hipocresía (...) la gente no tendría miedo de las prostitutas, sino que podríamos disfrutar más de la sexualidad.

Bueno... mi nombre es Romina Channel, este nombre no me lo puse yo me lo puso mi madre drag que en esa época era mi ex-novio que se llamaba Lady Alexandra, ahora se llama Lady Morgan. Romina es una prostituta tímida... sí es verdad, es tímida y ocurrida, esa es Romina. Porque Ronny (yo) también soy tímido.

Prostituta, porque cuando comencé a conocer chicos tenía unos 17 años. El primer hombre con el que salí fue el cura de mi parroquia, que tenía unos 34 años y tuvimos sexo (...) después me presentó a otro cura, que se hizo como mi pareja, estuve con el último cura por unos dos años. Después comencé a buscar personas más adultas que generalmente tenían dinero y me invitaban a comer, a salir, pero después les pagaba con sexo, todo lo que se daba en estas relaciones era a cambio de sexo, yo pensé entonces ¿Por qué Romina no puede ser una prostituta?

Cuando yo soy Romina no cambio para nada, sigo siento yo, pero vestida de Romina, tal vez cambio cuando me burlo del acento de "española", pero solo es el maquillaje que me da otra apariencia.

Yo hago esto del drag, no porque me guste llamar la atención o porque me gusta hacer shows, sino porque me gusta salir a la calle y que las otras personas digan: ¿por qué irá vestida así?, que se queden con esa duda ¿qué hará?, ¿para dónde irá?, ¿será la payasita de la fiesta?

Mi finalidad es... ¿cómo te digo? (...) mi objetivo es ser feliz, demostrar que no se debe estar peleando, sino hacer todo con tranquilidad, si van a terminar peleando entonces no cuenten conmigo. Romina y Rony son muy fuertes en todo. Porque todas las cosas negativas que hay, me veo en la necesidad de ser fuerte para no dejarme influenciar, para que las cosas que pasan no me hagan daño, por eso soy fuerte. Me parezco a mi mamá en eso, mi mamá fue madre soltera, era muy complicada la situación para nosotros, pero mi mamá siempre estuvo pendiente de todo.

La gente va a criticar, entonces cada que me maquillo me parezco a mi mamá, digo “soy mi mamá”.

Gráfico No 13
Romina Channel, interpretación de Mama Huaco, la mujer libre (cuerpo entero)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

3. Interpretación Colonial

“A la hechicera no dejarás que viva” (Éxodo 22:18:18)

Tuve el placer de conversar con Kruz Veneno, “la primera drag” del Ecuador. Para ella, nombrarse como: -la primera drag del Ecuador- es un título más bien estratégico para sobrevivir en el duro mundo del arte, más que para borrar otro tipo de manifestaciones de deseo y travestismo que la antecedieron.

Kruz, comienza su carrera drag queen desde 1991, pero cuando tenía 20 años ya había grupos transformistas como los hermanos Miñaca: dos hermanos transformistas, o travestis que imitaban a artistas de su época en su casa. Así mismo, cuenta Kruz Veneno, que existían varias mujeres trans o transformistas que realizaban shows de imitación en discotecas clandestinas antes de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador en 1997.

Sentarme a escuchar a Kruz, me parecía sentarme a escuchar a todas las voces que habían estado antes de ella, en sus propias palabras: “Ellas me enseñaron cómo comportarme, cómo caminar, cómo sentarme... la primera vez que vi un show ¡Maricón! Me quedé con la boca abierta, me pareció algo tan hermoso, una personificación, una perfección, algo tan auténtico. Tenía que ser como ellas, tenía que ser estilizada, tenía que ser elegante. Ya te imaginarás la primera vez que salí travestida... fui un desastre. Salí con un amigo, con la ropa que se había robado de la hermana y de la mamá y con una peluca de viuda. Sin embargo, ese momento descubrí que tenía actitud...” (Kruz Veneno 2018)

El propósito de Kruz es profesionalizar el arte drag y legitimar su propio proceso de más de 20 años de experiencia en varios ámbitos como teatro, vocalización, vestuario y en su experiencia, su pensamiento, incluso su sobrevivencia en la época de la despenalización. La fuerza que lleva, al igual que la de una guerrera, al igual que Mama Huaco, Kruz menciona: “Antes yo era bien dura... por eso la gente me bautizó como la Veneno”.

Kruz menciona, que en una de sus presentaciones en un show del día de Halloween le escupieron en la cara, ella se limpió, participó y ganó el premio. Yo me pregunto si bailar es suficiente: cuando la prevalencia de VIH en población GLBTI es 30.5% en Ecuador hasta el 2013, frente a otros países cuyas cifras son del 10%, en medio

de un nulo acceso al campo laboral con más del 75% de población trans viviendo de la prostitución, cuando solo el 60% de mujeres lesbianas no accede a ginecólogos por miedo a la homofobia, cuando los adolescentes LGBTI somos siete veces más propensos al suicidio que otras poblaciones, cuando enfermedades típicas del de la adolescencia LGBTI son la depresión, la ansiedad y el estrés³²... ¡esta es una danza macabra!

Kruz: Claro que me daba miedo... en esta época los policías, los homofóbicos, los hijos de militares se hacían pasar por maricones, nos llevaban a lugares apartados y después nos golpeaban, nos desaparecían. Había que tener mucho cuidado. Yo era joven y me arriesgaba mucho, pero sabía que en algún lado había más como yo.

³² Los datos referidos pertenecen a dos estudios sobre población LGBTI: Los datos sobre salud en Ecuador de Martín Jaime (2013) “Diversidad sexual discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública”, el segundo sobre salud LGBTI a nivel mundial Kleinhans (2017) “Studyng Sexuality: LGBTI experiences in institutions of higher education in Southern Africa”.

Gráfico No 14

Kataleya, interpretación de Mama Huaco, la hechicera/curandera (cuerpo entero)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

Guamán Poma habla de Mama Huaco dos veces, este es el segundo relato en clave colonial:

Que esta dicha mama fue llamada primero Mama; cuando entró a ser señora se llamó Mama Uaco Coya y supo por suerte del demonio que estaba preñada (de) un hijo y que el demonio le enseñó a que pariese el dicho niño y que no lo mostrase a la gente, y que lo diese a una ama lla/nada Pillcoziza, que le mandó que lo llevasen al agujero llamado Tambotoco, que de allí lo sacasen de tiempo de dos años y que le diesen mantenimiento, y que lo publicasen que había de salir de Pacaritambo un Cápac Apo Inga rey llamado Mango Cápac Inga, hijo del sol y de su mujer la luna, hermano del lucero y su dios había de ser Uanacauri; que este rey había de mandar la tierra y había de ser Capac Apo como ellos, que así lo declaraban y mandaban las dichas guacavilcas que son los demonios del Cuzco (Guamán Poma 1616 (1980), 58 (82))

Esta es la segunda parte del relato de Mama Huaco en Guamán Poma (1616), que dibuja un paisaje colonial, que se entiende como una topografía, un lugar, donde los tropos de idolatría cubren total o parcialmente el retrato de esta Coya, que otrora es gobernadora ahora es idólatra, donde hubo sabiduría y fuerza, ahora existe hechicería y demonio. El cuerpo es tergiversado, pero sigue siendo un paisaje, un lugar topográfico por el que se puede recorrer.

Para Guamán Poma las campañas de extirpación son parte fundamental de su vida política como asistente del extirpador de idolatrías de Cristóbal de Albornoz. Por ello es importante recurrir a elementos que permitan comprender lo que se entiende por idolatría y sus consecuentes procesos de extirpación en la época Toledana (s. XVII).

La idolatría en tiempos de conquista está vinculada con el sistema económico y el proyecto colonial de España. Con la finalidad de afianzar la empresa de conquista, no solo en ámbitos económicos (que fueron posibles gracias a las instituciones coloniales como las mitas, obrajes, encomiendas) sino gracias al ámbito religioso que legitimó todo tipo de procedimiento conquistador en nombre de la providencia y de Dios católico.

Según Carlos García Miranda (2005) Guamán Poma busca una reforma económica, más no un texto para ser expuesto, publicado, intervenido de forma social (modelo de sermón, carta) y puesto a consideración del rey Felipe III, esta puede ser la razón por la que se integra como ayudante del extirpador Albornoz, se conoce su literatura como arbitrista.

El autor andino denuncia, en su capítulo “Camina el autor”, una serie de abusos de curas y corregidores contra los indios. Entre algunas de las propuestas que Guamán Poma pide para una reforma son: -el mejoramiento político de los eclesiásticos cuya

consecuencia para la monarquía española sería no solo la justicia del pueblo andino, sino el bienestar económico español (632)-

Para entonces España a mediados del siglo XVI, atraviesa una crisis económica y generalizada, por lo que las medidas sobre concertajes, imposición de beneméritos que controlen las propiedades de la corona y las medidas económicas como (mitas, obrajes) eran sumamente necesarias para afrontar el creciente dominio francés sobre Europa por parte de Napoleón Bonaparte. Respecto a esto Miranda (2005) cita a Jean Vilar:

La crisis general de la economía de la sociedad, del Imperio, se traducían igualmente en el mal gobierno del rey y de sus ministros. Mientras reinó Felipe II, el prestigio de la Monarquía no podía hundirse. La inmensidad de las empresas, algunos éxitos gloriosos, el drama de fracasos brutales como el de la Armada Invencible, justificaban las dificultades financieras y los métodos, las cortes protestaban, pero cedían (634).

La crisis económica española es un detonante en las crecientes instituciones coloniales, pero a su vez la lógica capitalista avizora sus primeros brotes dentro de una lógica de competencia mercantil. La necesidad de gasto militar implica mano de obra y producción de alimentos para la armada del desfalcado imperio español. Poco a poco se configura frente a Guamán Poma un mundo desconocido, en el que la disputa por la hegemonía y la competitividad cambiará todo el sentido sobre la vida humana. La extirpación fue solo el inicio.

Con este propósito, no existió un consenso acerca de lo que significa de forma específica “la idolatría”, sino que existen diversos significados, algunos de ellos opuestos entre sí. Según María Elise Escalante (2004) existieron hasta tres bandos acerca de lo que se piensa que es idolatría, están quienes reusaban de la existencia de la idolatría, los que se posicionan en medio y quienes miraban a la idolatría como un carácter omnipresente (necesario para el adoctrinamiento indígena) el último bando lo constituyen los religiosos.

José Acosta (XVI), cura, expone acerca de la idolatría: “el demonio es el principal beneficiario e inventor de tantos géneros de idolatría y que desea hurtar y apropiarse a sí lo que solo al Altísimo Dios es Debido” (Escalante 2004, 477). Para San Agustín de Hipona (354-430) son idólatras los tempranos cristianos, que responden ante los desertores, se los cataloga también como herejes, este planteamiento se encuentra en el texto *Civitas Dei* (Ciudad de Dios).

La idolatría para el cristianismo se ha relacionado, desde la antigüedad, con la necromancia, la magia, con rituales en los que se incorporan piedras, plantas, animales

encantados, prácticas que, como se explicó en el cap I, formaban la parte constitutiva de la cultura de los esclavos Romanos y por tanto su abyección es previa al cristianismo. Sin embargo, este planteamiento se intensifica con San Agustín, que instituye que toda magia está “hecha por demonios”. El religioso, homogeniza³³ todo tipo de magia, toda práctica, que para la iglesia será relativa al demonio sin problematizar o relacionar su contenido, con la alquimia (como fuente de sabiduría y fundadora de ciencias como la química), por ejemplo.

Escalante (2004) cita dos criterios importantes con relación a la idolatría:

- 1.- El proceso de homogenización, entre la población o civilizaciones con distintas creencias que a los ojos imperiales constituyen un solo mal demoníaco.
- 2.- La segunda visión sobre la idolatría se relaciona con la multiplicidad, misma que se ve expresada en la completa abyección de todos los ámbitos de la vida en las costumbres en los Andes, varias de las prácticas se localizaron en un orden psíquico, afectivo, y trae algunas consecuencias tales como:

La superioridad moral (gravemente vinculada en términos de raza) tiene su anclaje en el imaginario a la civilización (desde los ojos imperiales), la inferioridad y la periferia crean un centro europeo. La idolatría cumplió un papel muy importante en la conformación geográfica-espacial de lo que significa Europa y el resto del mundo, a partir de una inferioridad espiritual, desde la cual las culturas periféricas a Europa pasarían a estar en el margen, pero también conforman su centro.

Como se puede notar en el caso de Nueva Corónica y Buen Gobierno, se condena a la descendencia Inca a los infortunios y suplicios de la extirpación, pero también se homogeniza su sistema de creencias, catalogándolo como inferior, esto permite destruir sus sistemas políticos, incluso productivos, porque varias de las fiestas están relacionadas a los rituales agrícolas.

El desaparecimiento de todas las formas de conocimiento, que seguían un transcurso evolutivo en forma de magia. Según James Frazer (1951) el ser humano busca por medio de la magia generar leyes universales para poder controlar tanto los elementos naturales como el pensamiento. Un ejemplo importante es “el tabú” cuyo fundamento es inmutable, si se realiza una acción otra sucede de forma consecuente. Una de las

³³ Existen varios tipos de magia como: geomancia, hidromancia, aeromancia, magia natural, que basaban principalmente sus creencias en el control de los fenómenos de la naturaleza que en la historia no han tenido vínculo con poderes del demonio.

principales hipótesis es que la magia precede al razonamiento científico mediante la búsqueda de leyes universales (Frazer 1951).

La consecuencia más importante para este estudio es la carga misógina que trae la extirpación de “idolatrías”, incluso dentro de los procesos burocráticos (Bernard Gui) que van desde la entrevista hasta las más complejas intervenciones jurídicas, mismas que fueron efectuadas a las sospechosas de brujería, que tenían ya estereotipos propios de la visión europea como: -mujeres ancianas, curanderas, mujeres rebeldes- ejemplos que son tomados a partir de las historias medievales de la caza de brujas, como menciona Mary Daly (1978) un conglomerado de representaciones que organizan una representación de la mujer como “fracaso social” (Federici 2004, 220).

Mama Huaco tiene un papel fundamental dentro del proceso de misoginia-idolatría en los Andes coloniales, puesto que es la primera mujer sobre la que recae la culpa de la “adoración del demonio”:

¿Qué es lo que entró en los corazones de vosotros y de vuestra abuela Mama Uaco Coya Mango Cápac Inga?, entró los demonios, mala serpiente, y te ha hecho maestro y herroníaco, idólatra, guacamucha, y te ha puesto e imprimido la ley de idólatra y ceremonias, aunque no la hiciste dejar los diez mandamientos, y las buenas obras de misericordia, así dejáredes de la idolatría y tomáredes lo de Dios (...) (Guamán Poma 1616 (1950), 119 (86)).

Contrario a lo que representa Mama Huaco, existen algunos criterios desde los cuales pasa a ser representada la mujer en la Nueva Crónica y Buen Gobierno de Guamán Poma a partir de la extirpación de la idolatría: 1.- Religiosidad, 2.- actitud, 3.- comportamiento (Chang 2008, 61), se extermina lo múltiple para proponer un binario subordinado, lo masculino como superior y lo femenino como lo “otro”.

El capítulo sobre el cuál trabaja Chang (2008) es “Sobre abadesas, obediencia y monjas enclaustradas” mismas que Guamán Poma, propone como modelos de virtud y de moral de la mujer cristiana (62) mientras los “curas” son portadores de vicios. Este nuevo modelo tendrá un impacto muy grande en la psiquis colectiva, de la colonia como en la formación de los estados-nación. Como menciona la historiadora Ana María Goetschel, la moral se convierte en motivo de trinchera sobre la cual las mujeres construyen sus relaciones sociales, económicas y afectivas. A este corpus simbólico lo denomina “marianismo”, la mujer marianista pasa a ser un puente. Es potente la imagen que dibuja Guamán Poma sobre una monja, que recibe donaciones y diezmos por parte de un hombre andino.

Guamán Poma (1616) incentiva la construcción de varios conventos “monasterios de vírgenes monjas de las indias y negras para que aumente la fe de Jesucristo en el mundo y tengan sus auadesas y uicarios en este rreyno y pulicía” (61). Este planteamiento reflexionado por Chang (2008) en Guamán Poma busca proponer la capacidad de la mujer andina. Empero, existe un trasfondo: mujeres indígenas como aptas para ser santas y para poseer el conocimiento escolástico dentro de un monasterio.

Guamán Poma dibuja a una pareja de españoles cargada de insinuación sexual a través de la cual simboliza los vicios, motivo por el cual representa a esta pareja de un modo caricaturesco, ampuloso sobre una interpretación mucho más formal, para una pareja sana que se representa delgada, esto: -por los fundamentos Hipocráticos- ¿el control de la institución médica proviene de la colonia?

Gráfico No 15
Representación de pareja española con vicios



Fuente: <https://bit.ly/2LbvW4q>

Aún hoy Mama Huaco, desde su lugar de “idólatra” muestra caminos posibles de ser andados, recorrer este paisaje, como se planteó al inicio, es avizorar un jardín discursivo donde las raíces persisten dentro de toda desertificación. Desde el naciente sistema económico, como el paulatino control del discurso médico hipocrático sobre el cuerpo y la pérdida de posibilidad sobre toda sabiduría, un caos creativo.

3.1. Hechicera – Bruja

“El mundo debería ser desencantado para poder ser dominado” (Federici 2004, 238)

Siguiendo con este segundo relato colonial de Guamán Poma, el escritor andino habla sobre Mama Huaco en el Primer Capítulo de los Ingas, como hechicera:

“Mama Huaco, esta dicha mujer dicen que fue gran fingidora, idólatra, hechicera, la cual hablaba con los demonios del infierno, hacía ceremonias y hechicerías, y así hacía hablar a piedras y peñas, y palos y cerros, y lagunas, porque le respondían los demonios, y así dicha señora fue la primera inventora de las dichas guacas, ídolos, y hechicerías, encantamientos y con ello engañó a los dichos indios (...) lo vieses como cosa de milagro que una mujer hablase con piedras y peñas y cerros; y así fue obedecida y servida esta dicha Mama Huaco (...)” (Guamán Poma 1616 (1950), 82 (58)).

La aparición de la figura de la -bruja- coincide con la baja edad media y con la época de las conquistas. A decir de Silvia Federici (2004) en su gran obra “Calibán y la Bruja” al contrario de lo que piensa la historia oficial, la “caza de brujas” no es un rezago de la edad oscurantista, sino que se instala con mayor fuerza en el pensamiento europeo en el siglo XVI y alcanza su punto máximo en el conocido “Siglo de Hierro” en 1580 y 1630, época en la que se da paso al capitalismo mercantil (226).

La figura de la -bruja- siguiendo con la línea de pensamiento de Federici, nace de un largo proceso de resistencia de movimientos campesinos contra las imposiciones laborales de las élites, que implican el control sobre la mano de obra, la reproducción y la completa racionalización del trabajo mismo que fue impuesto por las élites religiosas y por aristócratas³⁴. En este contexto la figura de la bruja posee varios antecedentes como los movimientos anabaptistas y heréticos (en contra de las imposiciones eclesiásticas), es así como en las ciudades con importante concentración de “herejes” comienza la persecución de las “brujas”.

Las brujas aparecen por primera vez en el decálogo de la brujería propuesto por el tribunal de la Santa Inquisición, junto a otros crímenes como: sodomía, infanticidio, adoración de animales, cuyo centro como se explicó en anteriores líneas es la idolatría.

³⁴ Según Federici, la economía no sucumbe a una evolución, sino que el modelo mercantil-capitalista es una respuesta de grupos de poder como Sacerdotes, aristócratas, naciente burguesía por mantener el control económico sobre las luchas del campesinado anti-feudalistas, en palabras de la autora: “El capitalismo es una contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal -unas posibilidades que, de haberse realizado, nos habrían evitado la inmensa destrucción de la vida y del espacio natural” (2004, 34).

Sin embargo, la figura de la bruja, al contrario de las interpretaciones folklóricas fueron mujeres que se opusieron de forma radical, en algunos casos, a las relaciones capitalistas y al poder en varios ámbitos, tales como la sexualidad, el control de la reproducción, la capacidad de curar, las tradiciones curativas (...). Empero, la historia moldea estereotipos sobre la bruja que hace más asequible su deshumanización y su caza.

Para complejizar el punto de vista que ofrece Federici, se debe comprender que, en edad media, la magia, los rituales de sanación, los conjuros para recuperar objetos perdidos, los amuletos (que para algunos autores es propio de las comadres y de la gente “*baja e inculta*”) es una realidad del siglo XVI, y por tanto es una parte común del pensamiento de la edad media³⁵.

Entre otras causas, la medicina en este siglo fue insuficiente, por lo que varios pobladores en las comunidades campesinas desempeñaron los cuidados de la salud en las aldeas y pueblos españoles con herbolaria tradicional y conocimiento de las plantas curativas, las mismas que se entremezclan con creencias y expresiones mágicas. En el caso específico de las mujeres cátaras, se relatan ataques directos de todo el aparato de la caza de brujas³⁶ por la resistencia al control de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico.

Como es de esperarse en sociedades pre-industriales como la Inca, las nociones de brujería y hechicería son totalmente desconocidas y los extirpadores de idolatría como Cristóbal de Albornoz³⁷ son los encargados de trasladar, mal-interpretar y retomar las prácticas elaboradas en Europa. La caza de brujas afectó de forma directa a las mujeres de las comunidades indígenas ya que como se ha venido mencionando la mujer en el mundo andino posee poder sobre varios campos: como el político, religioso y sobre el conocimiento médico: “varias estaban familiarizadas con las propiedades de las hierbas y también eran adivinas” (Federici 2004, 306). Los estereotipos sobre los cuales basan los extirpadores tienen la finalidad concreta: -Controlar el comportamiento femenino-

³⁵ Este es un gran problema en la idolatría y en la representación ritual en Guamán Poma, porque varios rituales andinos, recurren a lo supernatural, en su forma de representación lo cual pasó a ser mal interpretado como hechicería. Lo natural (en términos del autor Totorici) es el verdadero mal sobre el cual se reconocen al resto de cuerpos como equivocados o anti-naturales.

³⁶ Federici (2004) menciona que dicho aparato pasa de ser una maquinaria ideológica y pasa a convertirse en una institución, un papel muy importante, cumplen los recursos destinados para la caza de brujas, mismos que dan cabida a un sinnúmero de oficios tales como los torturadores, relatores, obispos confesores, la compra de la leña para las hogueras, la elaboración de las vestimentas (...) la otra cara o el anverso de la circulación del capital que merece un detenido estudio.

³⁷ Visitador Eclesiástico español, se conoce por combatir contra principales manifestaciones coloniales como el Taki Onkoy. Guamán Poma fue su aprendiz en el oficio de la extirpación, pudo haber desempeñado un papel muy importante en la traducción al kichwa del Primer Concilio Limense.

incluso más que las mismas prácticas “demoníacas”. Dichas conductas son causa de una misoginia que propaga el pensamiento europeo:

“Los ejemplos de misoginia que ha inspirado el abordaje académico de la caza de brujas son abundantes. Tal como señaló Mary Daly en 1978, buena parte de la literatura sobre este tema ha sido escrita desde “un punto de vista favorable a la ejecución de las mujeres”, lo que desacredita a la persecución, retratándolas como *fracasos sociales* (mujeres, deshonradas o frustradas en el amor) o incluso como pervertidas que disfrutaban burlándose de sus inquisidores” (Federici 2004, 220)

Esta multitud de estereotipos realizan un entronque con la magia agresiva o conocida como la “*magia negra*”³⁸, que supuestamente las brujas practican. La finalidad de esta magia es funesta y su objetivo es causar el mal en sus seres cercanos, pueden afectar en situaciones sentimentales, sexuales e incluso alterar la fecundidad, estas categorías se integran bajo la figura del maleficio o *el maleficium* (18). La suma de estos dos elementos tanto los estereotipos misóginos como las prácticas demoníacas (el maleficio) hacen posible la muerte de cientos de miles de mujeres que fueron quemadas, colgadas, torturadas por más de dos siglos. Para ejemplificar, Gerardo Fernández toma un ejemplo de un registro de juicios de caza de brujas, denominado Malleus (1920):

La última impresión que se extrae de la lectura cuidadosa de Malleus es la naturaleza antierótica y misógina del libro (...) por esta razón, después de haber sido torturada quebrantada en su cuerpo y espíritu, no se le concedían a la bruja despojada de sus ropas, expuestas sus heridas y marcas de tortura, afeitadas su cabeza y genitales de manera que ningún diablo pudiera esconderse en su pelo, era conducida al tribunal de espaldas para que así su ojo pecaminoso no pudiese posarse sobre el juez y embrujarlo. Parece que en la historia de la humanidad ha sido la mujer más perversamente descrita y más sistemáticamente degradada (Fernández 1952, 27)

Este cuerpo, descrito por Fernández, ocupa un lugar de terror, pero también los registros destacan un voyerismo presente en el espectador de la caza de brujas que no quieren ser vistos por temor al maleficio de la bruja. Pero sí está dispuesto a presenciar el cuerpo expuesto, agredido, corrompido, intervenido. El acto de voyerismo da lugar a la cosificación del cuerpo femenino, mismo que nace en la época moderna con un control grabado con el miedo a la persecución.

³⁸ El uso del término negro no es casual, tiene relación con la práctica racializada de lo “negro”. Por ejemplo, Silvia Federici (2004) relata esta conexión entre la primera bruja condenada en Salem de nombre Tituya. Esta mujer fue esclava, no se le conoce su origen étnico, pero de forma evidente es racializado (afro o nativoamericano) se le conoce porque es la primera mujer que realiza rituales demoníacos y es condenada a la muerte.

Cabe destacar en el contexto andino tales persecuciones no tienen el mismo éxito que en Europa, en un comienzo (...) a pesar de la quema y caza, “las brujas andinas” no fueron aisladas de las comunidades, por el contrario, fueron solicitadas como comadres y eran requeridas en reuniones para continuar con las tradiciones ancestrales. Un hecho que prevalece hasta la actualidad en el caso de “brujas” que realizan limpiezas, curan de “males”, revierten maleficios, pero que también están presentes en eventos de grande importancia política como ocurrió las revueltas del pasado mes de octubre de 2019 contra la subida del combustible y la eliminación de los subsidios del presidente Lenin Moreno.

A pesar de que varias mujeres, en la implantación colonial, fueron perseguidas (la mayoría ancianas y pobres), varias lideraron el primero movimiento anticolonial denominado Taky Onkoy, cuya finalidad fue restaurar las tradiciones y la memoria andina. Esta labor intelectual y profundamente política que sentó raíces de una resistencia que prevalece hasta el día de hoy. Contra el extractivismo minero, el abandono del estado, la ausencia de educación bilingüe, la violencia de los hacendados, la extracción del petróleo en el oriente ecuatoriano, varias mujeres antes “brujas” hoy líderes sociales resisten ante las medidas capitalistas salvajes y colonialistas como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango, Manuela León (...) y el ejemplo simbólico sobre la androginia de género -Mama Huaco- considerada como la primera idólatra, creadora de huacas y la bruja andina por excelencia.

Bella Montreal (2019)

Cuando escuché de mama Huaco le dije a mi Mamá. También, había escuchado que en las épocas antiguas tú decidías lo que querías ser y la gente te respetaba. Ahora vendrían a ser trans, ¡te imaginas!, sacerdotes trans, y la gente no decía nada, ahora la cultura en la que vivimos es mucho más evangelizada, porque nos lavan el cerebro más por miedo, afortunadamente existen algunas comunidades del oriente que no discriminan a las demás personas, eso me contó una amiga de mi mamá, Cathy Albares.

Lo que yo sentí cuando vi a Mama Huaco es que yo soy parte de esas brujas si regresa la inquisición. Las brujas para mí fueron mujeres muy adelantadas para su época. Qué bonito hubiera sido conocerle a Mama Huaco.

En cuando a como me identifico, yo creo que a veces soy femenino y otras soy masculino, me siento bien con esto, y ha sido un proceso grande.

Recuerdo que salía con un chico que me hacía sentir tan bien, un día fuimos al recreo y me dejó en el bus. Él me dijo si había pensado en hacerme trans, le dije que me siento bien así, él me preguntó si había visto las Drags Queens. Yo para entonces no lo había pensado, eso fue antes de entrar en un concurso, a partir del cual comencé a hacer drag.

Sabes... quisiera ser una mejor versión de mí, como una metamorfosis, con un cuerpo que veas al espejo y te sientas bien con él. Veo a drags grandes como Michell y quisiera tener la confianza que ella tiene con su cuerpo, creo que el problema comienza desde que era niño, cuando los demás de me decían cosas feas en la escuela, por ser gay y por ser gordo. Yo jamás en una piscina, tampoco me gustaba usar camiseta por miedo a que me sigan molestando, desde chiquito me gustaba andar tapado, me siento más seguro.

En el colegio a los 16 años me diagnosticaron fibromialgia y comencé a utilizar zapatos de caña alta, porque mis articulaciones son muy débiles, en todo este proceso me acompañó mi mami. Toda mi vida me ha acompañado mi mami.

Yo represento a la parte guerrera “Supay” de Mama Huaco, porque yo soy una guerrera.

Gráfico No 16

Bella Montreal, interpretación de Mama Huaco, mujer guerrera (retrato)



Fuente: PH. Juan Carlos Bayas

Capítulo Tercero

Yo Soy Mama Huaco

Todos somos parásitos hasta cierto punto, manteniéndonos de otros seres vivos, y alimentándonos de múltiples tradiciones artísticas, religiosas, culturales y políticas, estén vivas o muertas (Lasch 2010, 3)

¿Qué historias son comibles, digeribles, excretadas y cuáles no? ¿Cuáles son indigeribles, regurgitadas y por qué? (Zeb Tortorici, 2018)

27/08/2018

Hoy siento que ocupo este cuerpo... este. Uno,

Hoy siento que ocupo este cuerpo que espera ser llenado de café, de amor, de dolor, de deseo,

Ayer soñé que moría, ayer soñé que moría dos veces,

Y como quien no quiere la cosa, el frío me despertó, Riobamba me despertó... atacó mi corazón con punzadas múltiples, golpes de naturaleza travesti en mi carne, en mi cara, en mis ojos, travestis... Lo natural-travestido.

Supongo que es el momento preciso para decir: “tengo que comenzar desde cero otra vez”, buscar otra lectura-refugio, otra lectura-espíritu, otra lectura-hogar, donde habitar, para algún momento aprender a verterme, si se puede y el destino lo quiere, verterme. Para ocupar.

Hoy dejo un cuerpo para ser otro. Hoy amo un cuerpo, para odiar otro, hoy me duelo, hoy me enluto, hoy... hoy... Hoy me miro al espejo (no quiero), y me siento insuficiente, mi memoria es insuficiente, este maquillaje es insuficiente, estas ropas son insuficientes, esto que soy y que detesto, es insuficiente.

¿Quién soy?, ¿Por qué mi cuerpo?, ¿por qué mi piel?...

A continuación, las drags: Lady Morgan (la hechicera), Destiny (el oráculo), Natasha Red Moon (drag bruja), Dakotta Lucifer (Drag demonio), Kruz Veneno (Drag Vampiro), Daniel Moreno (Daniel Moreno), Dakira Brithany (drag Hada), Lilibeth (Lilith bíblica), Azomodea (drag demonio de la lujuria), Lary (Lary), Romina (Romina), Bella (Bella), Drástika (Drástika), Sarita (Sarita), Samari (Samari), Kataleya (Drag Alexander)...

Hoy tengo sentido, hoy ocupo...

Gráfico No 17

Kosakura, interpretación de Mama Huaco, protectora del maíz (cuerpo entero)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

No se puede salir de la categoría “representación” como asegura Paula Gunn, en el estudio de representaciones coloniales, pero se puede trabajar en contra-representaciones, en re-representaciones, dentro de las mismas representaciones, según el interés político y académico del autor.

Propongo esta perspectiva tanto política, ideológica como parte de una subjetividad. Producto de las relaciones existentes entre las travestis urbanas que tejemos esta tesis, en los ensayos, en el cambio del lenguaje y finalmente mientras nos vemos al espejo y nos reconocemos como travestis, como maricas o como drag queen.

Desde este sitio de enunciación y autoreconocimiento. Decir “Yo soy Mama Huaco”, supone socavar en sistema de significados, en el que intervienen nuestros cuerpos y la representación de Mama Huaco, como sujeta central de un sistema “muy otro” de representación del género, donde los cuerpos andróginos son parte de su matriz, no están fuera, no son inimaginables, son concretos e importan.

Es necesario problematizar a partir de este punto, la ideología de género³⁹ que conllevan varios procesos, entre ellos la inquisición, el colonialismo, desde sus discursos, sus prácticas como la extirpación de idolatrías promovidas por el Santo Oficio.

En palabras de Stuart Hall (2010): “La ideología es definida como el sistema de representaciones, conceptos, imágenes, mitos, ideas, a través de los cuales, los hombres y mujeres viven sus relaciones imaginarias y sus condiciones reales” (102).

Hall, conceptualiza “la Ideología” tomando el pensamiento marxista de Althusser, y debate con la propuesta hegeliana de las “historias de las ideas”. Para el autor la ideología existe cuando es parte de las relaciones sociales, económicas, de una sociedad. En este sentido, el conjunto de conceptos, imágenes, mitos, ideas, son los engranajes de toda una estructura. Por medio de Hall se puede comprender la importancia de trabajar, criticar el campo de lo simbólico, el humor, la memoria, las representaciones y su mala inscripción en un pensamiento social, porque, en resumen: Tiene efectos concretos sobre nuestras vidas.

³⁹ Propuesto por Zeb Tortoriqui (2013) en su texto “Sins Against Nature”, procesos judiciales que tienen lugar en los pecados contra-natura (como sodomía, bestialismo, incesto) con la finalidad de implantar una ideología de género expresada en el pensamiento de Sepúlveda, donde lo femenino es inferior, débil, carente.

Para el autor no es imposible estudiar los sistemas de representación sin ideologías, y es importante para este estudio de género, cuyo sistema de representación hasta ahora se ha ido describiendo a través de la forclusión de cuerpos que no caben en un proyecto binario como el de Mama Huaco. Este sistema de prácticas, ideas se encuentran sumamente anclados a la religión, a un sistema político, económico colonial.

Nuevamente Hall problematiza los sistemas de representación, tan importantes para comprender el cuerpo de Mama Huaco:

“La designación de ideologías” como sistemas de representación da cuenta de su carácter esencialmente discursivo y semiótico. Los sistemas de representación son sistemas de significado por los que representamos el mundo para nosotros mismos y para los demás. Reconoce que el conocimiento ideológico es el resultado de prácticas específicas. Las prácticas involucradas en la producción de significado. Pero dado que no hay prácticas sociales que ocurran fuera del dominio del significado semiótico ¿todas las prácticas son discurso? (Hall 2010, 209).

Es muy interesante el vacío del que da cuenta Hall en la representación, si bien, como nombra en la primera parte de su estudio sobre Foucault. El discurso obedece más a un ámbito del lenguaje, del cual queda de lado la ideología. Otro punto al que da paso, el análisis de Hall sobre el pensamiento de Althusser es la pluralidad de ideas o prácticas presentes en la ideología, de forma que existen “sistemas de representación”, no solo un “sistema” en palabras de Hall (2010):

Lo importante sobre los sistemas de representación es que no son singulares. Hay una cantidad de ellos en cualquier formación social. Son plurales. Las ideologías no operan en ideas simples, operan en cadenas discursivas, en cúmulos, en campos semánticos, en formaciones discursivas. A medida que uno entra en un campo ideológico, escoge cualquier representación o idea, inmediatamente activa toda una cadena de asociaciones connotativas (Hall 2018, 211).

Los sistemas de representación en Nueva Corónica y Buen Gobierno, dan pautas de la ideología colonial, por un lado, pero también de un vasto sistema de representación negociada en la que la representación femenina y su pensamiento, incluso su lugar andrógino, tiene un lugar en una lectura a contrapelo.

Estos cuerpos eses, cuerpos ceniza, cuerpos pedazos que no caben dentro de los registros históricos oficiales de los conquistadores, dan pautas de un sin número de posibilidades frente a un sistema patriarcal imperante moderno, ¿es posible que existan más mundos más allá del que conocemos?

1. El Espejo de Mama Huaco

Toda teoría del “sujeto” habrá estado siempre adaptada a lo “masculino” (Irigaray 1990, 12)

El narcicismo no deriva del amor a uno mismo, sino del odio a uno mismo (Audre Lorde 1984, 50)

Como parte del significado de las estructuras de representación está el lenguaje, que integra al sujeto a un pensamiento social. Por otro lado, este anclaje al pensamiento-social/lenguaje, sería imposible sin una estructura de reconocimiento.

En la actualidad la disciplina más fuerte en un sistema de lenguaje/reconocimiento es el psicoanálisis, con autores como Jacques Lacan, Sigmund Freud, en el campo del lenguaje Ferdinand Saussure, que brindan pautas para comprender el sistema de reconocimiento del sujeto (Hall 2010), teniendo como motivo final de esta extremadamente compleja operación, la práctica ideológica mediada por la representación.

Interesa en este punto, mirar un objeto muy pequeño que puede pasar por desapercibido, pero que puede resultar productivo, para mirar un sistema ritual de reconocimiento. Es el espejo pequeño que Mama Huaco en el dibujo de Guamán Poma (1616). Para socavar información sobre su espejo se proponen tres puntos: entender la estructura de reconocimiento en el cuerpo femenino y como segundo punto socavar la historia del espejo en Abaya Yala.

Luce Irigaray (2007), filósofa y psicoanalista feminista, teoriza sobre la exclusión de la mujer del psicoanálisis y consecuentemente del lenguaje, el pensamiento, la historicidad del pensamiento. Irigaray da varias pautas que pueden resultar potentes para comprender el reconocimiento del cuerpo femenino (frente al espejo del psicoanálisis). La primera pauta que da la autora sobre la representación de la mujer es su vínculo con la “carencia” en la representación, para ello recurre a la niñez:

En la medida en que existe el compromiso con un logos, y por ende con una economía de la presencia no se podrá representar el devenir de la niña como una mujer más que en términos de carencia de, ausencia de, falta de, etc. Y, por tanto, de una falla en la representación del origen. La única contraposición es el pene. Mejor dicho, el falo, o emblema de la relación de apropiación del hombre con el origen (Irigaray 2007, 32).

Irigaray recurre a una revisión de los estadios del hombre en Freud, desde el inicial, pasando por el sádico anal (donde se presentan las pulsiones de muerte y vida) y

finalmente el fálico. En los estadios iniciales, tanto niños y niñas son iguales en cuanto a sus pulsiones, mientras que, en el sádico anal, ya existe una represión en el cuerpo femenino por parte de las instituciones de la familia, la educación, la religión, finalmente en el último estadio “fálico”, la represión hace que el cuerpo femenino quede excluido de lo simbólico/discurso y finalmente de la representación (Irigaray 2007, 34) ¿Qué es la representación femenina?, en palabras de Irigaray (2007):

Así pues, la mujer no tiene representación posible en la economía de su libido. En la misma medida en que no habría significado posible de la libido femenina para el hombre. La libido es masculina, o, en el mejor de los casos neutra... como quiera que sea, la reunión de las palabras “libido femenina” no puede justificarse (...) las palabras libido femenina, no quieren decir nada, no puede querer decir algo (Irigaray 2007, 34).

La representación de mujeres míticas de varias culturas rompe la representación colonial de este complejo de castración, entre ellas en la cosmovisión andina Mama Huaco, Contar Huaco, en la religión Vudú Ezilli, Ponba Gira, Lasirem; Orishás como Iemanjá-Oxum; mujeres míticas, diosas, deidades que dan cuenta de cómo la mujer incorpora en su representación en la religión.

Las mujeres míticas/diosas antes mencionadas poseen un sistema de autorreconocimiento propio (como el caso de Oxúm, Mama Huaco, Pomba Gira que además portan espejos), además sus historias dan cuenta de las pulsiones de vida, del goce de la feminidad, el placer, la sexualidad, la no binariedad en varios casos y también las pulsiones de muerte (como Mama Huaco, Contar Huaco) que son conquistadoras, guerreras, estrategias militares, en el caso de Iemanjá que según Rita Segato (2015) es descrita como una madre fría, jerárquica, distante e indiferente, aunque tierna en apariencia, más bien consecuencia de su autocontrol (189). En conclusión, estas mujeres míticas, diosas, dan cuenta de otros sistemas de pensamiento, representación, incluso de un diferente autorreconocimiento con respecto a su feminidad, su sabiduría, y su pensamiento que pueden posibilitar reflexiones más amplias en proyectos futuros.

Siguiendo con el planteamiento de Luce Irigaray (2007), la autora mira el espejo como una metáfora importante de la “producción-reproducción especular”, lo que significa que la función de reconocimiento finalmente está atravesada por una mirada masculina. El espejo por tanto puede “interiorizarse”, puede introyectarse, la función del espejo en la representación “carente, reprimida” puede ser; “*otros penes, otros hombres, otros discursos*” por medio de los cuales se ve un cuerpo femenino a sí mismo (82).

Lo que queda desplazado a partir de la mirada masculina (con la cual se mira el cuerpo femenino) es el lenguaje ficticio de representación, una representación falsa, un espejo opaco que dice más de los demás que de sí mismo. Lo que está en juego en la propuesta de Irigaray es un propio proyecto narcisista en contraste a lo forzosamente herido, humillado, castrado, amputado por la biologización del sexo y el dimorfismo.

A pesar de que el proyecto de Irigaray surge de la crítica a Lacan se dificulta un diálogo con una reflexión en el contexto Sur Americano, sin embargo, sienta raíces importantes para una crítica hacia la mirada masculina en un discurso colonial, y la fetichización que se arraiga en lo profundo del cuerpo casi como un espejo interno.

Mismo que desde la carencia, exige a los cuerpos femeninos, una falsa representación, una máscara, para complementar el complejo de castración. Como punto final Irigaray (2007) problematiza la “especularización en la representación masculina”, en sus palabras:

Especularizar, especular. Exiliándose cada vez más lejos (hacia) allí donde residiera el mayor poder, y así él se convierte en “sol” si las cosas giran a su alrededor, polo de atracción más fuerte de la “tierra”. Donde el exceso en esa fascinación consiste en que “ella” gira a su vez sobre sí misma, en que ella conoce el re-torno (sobre sí misma) sin el afuera de la búsqueda de su identidad en el otro: naturaleza, sol, Dios... (mujer) (119).

En este último punto Irigaray (2007) habla del valor de la representación del poder. El Sol.

Para criticar esta metáfora Julieta Paredes menciona “el lado oscuro del género colonial”, como aquella historia que el poder no cuenta en su constitución primaria. Misma que fue duramente criticada por Felipe Guamán Poma, y en la que no encajaron los símbolos de las brujas andinas, así como los cuerpos andróginos que permanecen hoy en el lado oscuro de la especulación del poder. Tal porque existe una suerte de mirada ancestral compleja, una memoria corporal, un -espejo negro- que posibilita: La Resistencia.

1.1 El espejo en Abya Yala

Imaginen que el espejo se rompa en pedazos: la imagen desaparecería, la romántica figura rodeada de verdes y profundos bosques ya no está allí, sino tan sólo la envoltura de una persona tal como es vista por otros ¡que sofocante, superficial, vacío, impotente se vuelve el mundo! Un mundo inhabitable (Wolf. Virginia, 2012).

¿Cómo podemos interpretar un espejo en época prehispánica? ¿Pudo ser una referencia colonial de Guaman Poma con alguna intención? ¿pudo existir un espejo material antes de la conquista? (...)

La historia de este pequeño objeto que tiene Mama Huaco en la mano despliega varias hipótesis, más importante es la propuesta del artista Peter Lash (2010), sobre espejos negros en Abya Yala, que de forma posterior pasan a llamarse espejos negros de la brujería. Por su analogía con los espejos negros utilizados por los cátaros en Europa.

El espejo proviene en su origen del latín *speculum* que se deriva del verbo *specio* “mirar” (Echeverri 2011, 4). Desde su origen el espejo está relacionado con el sentido de la visión, o el fenómeno especular, posteriormente en su historia en la edad media el espejo es un gran tema para representar la fascinación.

Según Mark Pendergrast (2003) en su texto “*Historia de los Espejos*” los primeros objetos reflectantes de los que tuvo consciencia el ser humano datan de la edad antigua 6200 a.C. en la edad de piedra, desde el agua reflectante en la vasija, la roca pulida de obsidiana de color negro, que es encontrada durante las erupciones volcánicas (10).

En la edad de bronce en las grandes civilizaciones (4000 a.C.), existieron espejos de cobre en Irán, pero de forma principal en Egipto en la primera dinastía I de faraones utilizados para la decoración en las sepulturas, para una vida feliz en el más allá (Pendergrast 2003, 12). Para varias de las civilizaciones en un comienzo los espejos están vinculados a la concepción de espíritu, tal es el caso de los mismos egipcios, los etruscos, sumerios, griegos.

Según James Frazer (1951) varias civilizaciones antiguas creen que el alma humana radica en la sombra y se refleja en el agua y el espejo. Desde esta concepción existen innumerables ritos en las civilizaciones que vinculan el espejo a la magia y a la muerte. En el caso de los Zulúes, menciona Frazer, el alma reflejada en un espejo e incurre en los mismos peligros o daños que el cuerpo humano, si un individuo se miraba en el interior de un pozo oscuro, un animal se podía apoderar de su espíritu.

El autor resalta una frase popular de la Milanesia: *“Donde si alguien mira, muere, el espíritu maligno se apodera de su ida por medio de su reflejo en el agua”* (233). En el caso de los espejos, ocurre prácticas similares, algunas de las cuales persisten hasta el día de hoy en varias culturas, por ejemplo, cubrir los espejos o voltearlos después de que alguien de la casa muere, de forma que los espíritus de los fallecidos no puedan llevar a los espíritus vivos al ser reflejados.

En las civilizaciones griegas, el espejo ya no se vincula con la magia, sino que aparecen los espejos de mano de las mujeres, que se interpretan como “Eros” (dios del amor), la belleza asociada a la virtud y la feminidad. Según Pendergrast (2003), las mujeres griegas se levantaban todas las mañanas seguidas de esclavas que llevaban recipientes de agua perfumada, cremas, vestidos y un espejo.

Incluso los criados poseían espejos pequeños entre sus objetos de aseo. Algo muy similar ocurre en la cultura japonesa donde el símbolo de la feminidad pasa a ser el espejo, un proverbio recita: *“El espejo es el alma de la mujer, del mismo modo que la espada es el alma del samurái”* (29).

En la civilización romana, el espejo no se asocia únicamente con la belleza, también con el erotismo, existe el caso de Hostio Quadra, un romano rico y libertino, que es conocido en la historia por sus grandes orgías, relata Pedergrast (2003) que Hostio instalaba grandes espejos cóncavos de metal para aumentar el tamaño de todo lo que reflejaban.

Gráfico No 18
Espejos Romanos



Fuente: <https://bit.ly/2Jo7hYw>

Como se puede observar, la historia del espejo en occidente y en algunas civilizaciones asiáticas, se relaciona con la magia, los rituales mortuorios, el alma y posteriormente lo vincula a la feminidad y al placer. El espejo en Abya Yala puede ocupar otros sentidos, si se tiene en cuenta que el ser humano llega a este continente en la época glacial por el estrecho de Bering (29).

En América existen rastros de espejos antes de la colonización, en dos regiones pertenecientes a Mesoamérica y los Andes Peruanos. El espejo en América, según Nicholas Saunders, tiene una vinculación directa con la magia, en palabras de Saunders: “La imagen reflejada representa al alma o la esencia de la persona que se contempla en el espejo” es un pensamiento muy semejante a culturas etruscas, egipcias y otras civilizaciones antiguas, en este caso los espejos son un distintivo importante para los chamanes o sacerdotes que buscan estar en contacto con el mundo de los espíritus (Pendergrast 2003, 30).

En el caso de Mesoamérica, según el antropólogo Karl Taube, los Mayas relacionan los espejos con diversos símbolos, como el sol, el rostro y los ojos humanos, las flores, las mariposas, el fuego, elementos relativos a lo sobrenatural. Un claro ejemplo es el dios Tezcatlipoca en la cultura Tolteca y Azteca, cuyas habilidades fueron reflejar el pasado y el futuro. Se le atribuyen prácticas mágicas y varias creencias se mantienen en la actualidad en la ciudad de Yucatán, donde los pobladores creen en los poderes adivinatorios de las llamadas “piedras milagrosas”.

Según el artista intelectual Pedro Lasch (2009) la traducción del dios Azteca Tezcatlipoca significa “Espejo Humeante” y se lo asocia al espejo negro. Los rituales de adivinación, el arte de conocer el paso, el futuro (25). En el caso de los rituales de Tezcatlipoca existe nuevamente el espejo junto a la figura del guerrero, la adivinación y la transgresión sexual.

La gama de representaciones del dios “Espejo Humeante”, van desde lo masculino, femenino, guerrero, madre, embustero. Tezcatlipoca es la divinidad de lo imprevisible, de lo nuevo (Lasch 2010, 76). Esta heterogeneidad, revoltijo puede ser una pista muy cercana a los sentidos que incorporan el espejo negro de obsidiana desde la cosmovisión mexicana, pero también para comprender un desorden que puede perdurar a la racionalidad moderna.

Por otro lado, Pendergrast (2003) realiza un estudio de los espejos encontrados en territorios Andinos (actual Perú), varios de ellos se encuentran conformados de pirita, hermatites, o minerales como el hierro, antracita, carbón, silicato de aluminio, pizarra, y

el material más conocido, obsidiana. Pocos espejos (no de metales) se conservan actualmente en museos por su fragilidad y rápido deterioro:

Los espejos más antiguos descubiertos por arqueólogos son “espejos negros” de antracita que datan aproximadamente de 1500 a.C. y fueron hallados en tierras altas y la costa del Perú. Aunque solo se conservan fragmentos cada uno con un lado pulido se cree que tenían forma cuadrangular, otros circular y que máximo medían trece centímetros (Pendergrast 2003, 30).

Esta descripción es muy similar al dibujo de Mama Huaco elaborado por Guamán Poma, es posible que la persistencia de este objeto sobreviviera en la historia hasta la formación del imperio Inca, 1000 años después, así como puede representar un espejo llegado de España ya que Guamán Poma realiza esta carta a inicios del siglo XVII.

Volviendo a la historia de los espejos en los andes, existen ejemplos de los cuales se puede teorizar varios sentidos o significados al igual que sucede en Mesoamérica. Por un lado, La Civilización Moche; Pendergrast (2003) menciona que dichos objetos fueron empleados en labores cotidianas por hombres y mujeres, sin embargo, no se vincularon con el erotismo, como sucede en la cultura occidental (el ejemplo dado anteriormente de Roma). La cultura Moche se conoce por representar la sexualidad y el erotismo en cerámicas; incluso prácticas de sexo grupal, tríos, coito con el mismo sexo, en ninguna cerámica existe referencias al espejo.

Gráfico No 19
Espejos de la cultura Moche



Fuente: <https://bit.ly/2JwIT5Q>

Constance Clasen (1990) en su estudio *Inca Cosmology and human body*, asocia el espejo con la luz, hace referencia de esta relación en la Batalla de los Chancas⁴⁰ en la cual, Pachacuti entrega un espejo de cristal (muy brillante similar al sol) con el cual los guerreros pueden ver el pasado y el futuro. El espejo cumple, además de un fin adivinatorio, un propósito estratégico y bélico (103).

El espejo en los andes, también contó con un gran valor. Por ejemplo fue utilizado como regalo por parte de los linajes; como símbolo de status, acumulación de poder político, económico y religioso: “Entre estos indicios están miles de metros de telas bordadas con hilos importados de lana, sofisticadas herramientas y armas de obsidiana de la lejana Huancavelica, oro y conchas *Spondylus*, provenientes de los mares ecuatoriales y espejos” (Makowski 2010, 10).

Para Rolena Adorno, el espejo de Mama Huaco en el dibujo de Guamán Poma, está volteado tal manera que refleja su propio rostro de forma casi forzada ¿Puedo haber sido un espejo negro de la brujería para representar la idolatría en Mama Huaco lo que quería expresar el autor Andino?

La hipótesis sobre el significado concreto del espejo es compleja. La disyuntiva que se propone es la misma con la que trabaja Adorno. Por un lado, una propuesta andina, en la cual el Espejo de Mama Huaco evidentemente, estaba relacionado con un significado ritual mítico (la lectura del pasado, del futuro, el desorden, la transformación en un contexto mexica) y por otro lado la vinculación con la feminidad, con los cuidados de una figura femenina, con la belleza de la cultura romana.

Es muy probable que Guamán Poma para el siglo XVII ya conozca la existencia de los espejos, traídos por las mujeres e hijas de los conquistadores españoles, así como las decoraciones de la Escuela de Arte Limense. El significado aún es un misterio y tampoco existen otros registros visuales o escritos dónde Mama Huaco porte un espejo.

En una lectura a contra-pelo de la materialidad de esta representación, de la tortura y la extirpación, se puede imaginar que este espejo fue claramente de la brujería (ya que no es portado por ninguna otra figura femenina “virtuosa” en el capítulo de las Coyas o Señoras del Incario). Empero, es la llamada Eva Andina la que se ve a sí misma en el reflejo. El espejo a contrapelo, pudo ser un espejo similar a los utilizados en “rituales demoníacos/paganos” por los cátaros, por los Aztecas, por los guerreros Incas mitológicos. Una tecnología mágica-religiosa.

⁴⁰ Batalla entre Viracocha Inca (pasado) y Pachacuti (lo nuevo).

¿No es este desorden del tiempo y del conocimiento lo que se busca? Finalmente, el tiempo andino resiste a la racionalización del trabajo y al control sobre el cuerpo ¿Existe similar resistencia sobre la imposición de género en los Andes?

2. El espejo Negro de Occidente

“¿Qué se puede ver en un espejo negro? Nada. ¿Nada? Pues, casi nada, ¡Pero casi nada es el comienzo de algo!” (Peter Sigal 2010, 59)

El símbolo de la idolatría tubo su significante en el espejo negro. Como se revisó en el anterior apartado, la función del espejo negro de obsidiana tanto para Aztecas como para Incas cumple funciones rituales que cobran otros sentidos y nuevas propuestas para la representación indígena y por qué no en la de un género “muy otro” en Abaya Yala.

Según Arnaud Maillet (2008) la cultura occidental consideraba al espejo negro, desde sus orígenes Asirios y Caldíos, con fines adivinatorios. Son los griegos, con el término “Mantike Techne”, los que agruparon estas prácticas de adivinación en los espejos bajo el nombre de catoptromancia. El espejo de tinta cobra similar importancia para los árabes⁴¹, que conjuraban espíritus maliciosos conocidos como “genios” sentados en un mandal (círculo dibujado) con el requerimiento de una sola gota de tinta negra en el centro del mandal.

Según las leyendas de Virgilio, varios son los espíritus que se quedan encerrados en un vidrio diabólico, muy similar al espejo de obsidiana, este objeto poseído era utilizado con fines ornamentales y para la hechicería. De estos ejemplos se abstraen las categorías de fascinación “*Facinatio*” misma que se aplica en el ámbito de la hechicería para expresar la fascinación de los espíritus malignos que se quedan atrapados en el espejo, también en el ejemplo de narciso cuyo reflejo lo fascina y lo deja paralizado.

Esta parálisis por la fascinación se relaciona con los síntomas físicos que tiene el terror en el cuerpo humano, pero también los narcóticos paralizantes. Para Aristóteles tal efecto se denomina *Pharnakon*: “Lo que cura y lo que envenena”, son los ojos del sultán que mira su propia muerte en el Espejo de Tinta en el cuento de Borges. El terror, no es sino la parálisis ante lo desconocido, que no es “Uno mismo” sino “Algo que me invade”

⁴¹ Varios son los escritores que se inspiran en los aspectos mágicos de los espejos de tinta practicados por los árabes, tal es el ejemplo del cuento “El espejo de tinta” de Jorge Luis Borges.

que contamina, lo que hay que denegar para vivir, es lo que mancha con su tinta negra la “alegría” presente en la fascinación, finalmente es lo abyecto (Kisteva 1988, 9).

Frente a este proceso terror, miedo/fobia, lo único que queda es la abyección en palabras de Julia Kristeva (1988): “El fóbico no tiene más objeto que lo abyecto”. La abyección se puede simbolizar en el espejo negro y ¿el espejo negro se puede simbolizar en el cuerpo abyectado? ¿O tal vez no puede ser simbolizado?

Para San Agustín el uso del espejo negro y sus prácticas adivinatorias fueron tema del demonio y se los comparó con la “Hydromancia” o “Necromancia”, es decir el acto de hablar con los muertos para pronosticar el futuro, por tanto, fue una práctica prohibida por la iglesia católica y se vinculó con la idolatría. Figura legal y religiosa con la que se iniciaron las campañas de extirpación. Para Maillet (2010) la vinculación de la idolatría y el espejo negro tiene la siguiente semejanza:

“La idolatría proviene del griego *eidolon* que refiere a lo que aparece en un espejo y en realidad no está ahí. En otras palabras, una *eidolon* es una ilusión que está ausente (...) desde una perspectiva antropológica, la idolatría está más cerca de la magia y el animismo, los cuales atribuyen cualidades humanas a cosas que no lo son, dotando por ejemplo un espíritu a las piedras, plantas y artefactos” (2008, 57).

Como se puede notar, el espejo negro material y su proceso fóbico, de abyección sobre un ser “no-cristiano”, “no-blanco”, “no-generizado” conformó el significado racional de La Idolatría (desde su planteamiento lingüístico, hasta sus diversas prácticas de extirpación, violencia, pero también de sobreposición de las imágenes).

Una potente interpretación sobre el espejo negro y sobre el sujeto indígena en la representación azteca la elabora el artista e intelectual Peter Lasch en su proyecto intelectual, visual y arqueológico “El espejo negro/black mirror” (2010)⁴².

Lasch (2010), socaba la prohibición del espejo negro desde sus inicios: “Sintiéndose amenazados por asociaciones similares⁴³ el Papa Juan XXII prohibió el uso de espejos para cualquier función religiosa en 1318. Pero siglos más tarde, placas de obsidiana de todas formas y tamaños serían introducidas en los altares de toda España cristiana y sus colonias” (25) en forma de pinturas. Un ejemplo claro es Bartolomé Esteban Murillo (1618-1682) que realiza sus pinturas encima de espejos de obsidiana,

⁴² La propuesta de Pedro Lasch (2009) se presenta a partir de la exposición “Black Mirror”, donde expone varias figuras precoloniales, frente a grandes espejos negros. Esta puesta museográfica tiene como objeto interpelar la mirada del visitante, pero también busca una reflexión sobre la colonialidad en la representación precolonial.

⁴³ Referidas a la adivinación, la transgresión, brujería.

esta misma lógica la estudia Peter Lasch (2010) en diversos elementos históricos como el espejo de Claude (caja negra para realizar las primeras fotografías) y las cámaras de vigilancia cuyo lente es negro.

La interpretación del autor posee varias aristas, y cómo Peter Sigal (2010) menciona acerca de la exposición; no busca revelar una verdad sino una variedad de interpretaciones y preguntas que permiten reflexionar sobre la colonialidad, el sujeto indígena, la idolatría, pero también la persistencia de otros sentidos en la memoria colectiva, un ejemplo son los mismos espejos negros de obsidiana que se siguen utilizando en rituales indígenas para venerar a la Virgen de Guadalupe (59).

Entre varias de las prácticas para las cuales fue utilizado el espejo negro está “la monstrificación”, la tergiversación, la bestialización del cuerpo andino. El ejemplo más concreto sobre el cual trabaja Lasch (2010) es el dios Azteca Tescatlipoca que significa Espejo Humeante. El artista caracteriza a este dios como una deidad sumamente compleja, puesto que en sus historias y su “cuerpo” relatado en códices mexicas, se representa como una divinidad andrógina. Utiliza túnicas largas que expresan poder viril, pero también faldas de flores (usadas por mujeres sexualmente libres), entre algunas de las historias este dios se convierte en una mujer voluptuosa para poder acostarse con el Huemac, traicionarlo y obtener el poder sobre su gobierno. Para Lasch: “Tezcatlipoca simboliza el poder total, tenía que ser femenino como masculino porque el universo nahua requería que fuera penetrador y penetrado, guerrero y madre” (78).

Con la llegada de los españoles Tezcatlipoca de forma muy similar a Mama Huaco son identificados con el diablo, su falsa imagen (eidolón) pasa a ser monstrificada, extirpada pero también temida, denegada con prácticas y relatos de extirpación similares a las pinturas de Morillo encima del espejo tanto de Tezcatlipoca como de Mama Huaco.

La interpretación que Lasch deja ver en su propuesta visual, es una compleja matriz simbólica parasitaria a partir de la cual se pueden obtener símbolos que permitan comprender la colonialidad que rodea al cuerpo andino. Al cuerpo andrógino, penetrante y penetrado, que ahora es caracterizado como perverso y vive en abyección.

La extirpación de idolatrías nace con un proceso de engenerizamiento y abyección. Puede considerarse como una hipótesis que el cuerpo andrógino andino nace en la modernidad colonial sin cuerpo, no es sujeto, no es objeto, sino un orden abyecto. Este “eidolón” en el espejo aterroriza, es una bestia, un monstruo, es “adjetivos” pero no un ser/objeto, por tanto nace sin cuerpo, es una ilusión “inimaginable” /“ininteligible” para el patriarcado, no tiene significado, no tiene importancia, “no existe”.

Esta hipótesis puede exponerse desde los pensamientos del Fray Misionero Bernardino de Sahagún, cuyo objetivo fue la evangelización de las colonias. En sus relatos “Historia General de las Cosas de Nueva España”, escribió sobre los “varones vestidos de mujer”:

Sodomita, Puto, Corrupción, Pervertido, perro de mierda, excremento, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrazado, merece ser puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer (Gonzales 2014, 287).

La descripción de Fray Sahagún conforma el límite de sí mismo, una contención de su “yo”: la hediondez, la suciedad, el coito anal, que la figura religiosa repele, en oposición a lo que simboliza y representa⁴⁴. Una masculinidad cristiana e imperial, que cumple con su mandato paterno, que interioriza un sistema solar, de la cual es centro. Lo que interfiere en su identidad, la problematiza y la contagia es la presencia de lo abyecto en el cuerpo andrógino, travestido, en palabras de Kristeva (1988) se describe como:

“Es aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, lugares, las reglas (...) la abyección es inmoral, tenebrosa, amiga de los rodeos, turbia, un terror, que disimula, un odio que sonríe, una pasión por un cuerpo cuando lo comercia en lugar de abrazarlo, un deudor, un amigo que clava un puñal por la espalda” (9).

Existen algunas definiciones sobre las cuales trabaja Kristeva sobre la abyección en la literatura, de las cuales resume: Lo abyecto no es un objeto, sino que no tiene más cualidad que oponerse al “yo”, entonces lo abyecto puede resolverse de distintas formas, como el orden que describe Sahagún. La abyección cumple con un proceso de forclusión, mediante el cual se excluye de forma permanente el deseo y aún así el cuerpo desposeído no pasa a ser un “otro” sino que es una presencia liminal, un no lugar, se vuelve sucio, desterrado, es un tiempo olvidado y su única existencia cabe dentro del “real abominable”, es decir la muerte.

Si este cuerpo desposeído y este deseo forcluido, legalizado como crimen cristiano, pacado innombrable, disposición enferma rebusca con dientes y uñas el fondo de un pozo y no observa nada, se encuentra sumido en oscuridad y lo único que puede hacer es falsear.

⁴⁴ Lectura de Julia Kristeva (1988) de su texto “Los poderes de la Perversión”, según la cual la Abyección se construye como el límite de un objeto, no se considera como un objeto en sí misma, sino que expulsa lo que perturba su identidad (10).

Uno de los significados más potentes que Lash (2010) muestra, es el carácter de “falsificador” que tiene Tezcatlipoca: -de hombre a mujer, de guerrero a madre, de penetrador a penetrado-. Este dios falsificador permite realizar las siguientes preguntas: “¿dónde está el indígena auténtico aquí?”, “¿Es en la apropiación mestiza de una amalgamación rara de las diosas nahuas de la fertilidad?, ¿O en la posible falsificación, tal vez verdadera, del incensario maya?” añade: “¿Es esta falsificación la que nos permite fascinarnos con nuestra propia imagen travesti?”

Este proyecto de tesis se reconoce como una interpretación en dos tiempos, uno histórico y uno que en la falsificación entra en el tiempo del trueno (Kristeva 1988, 14) en el cual “algo” surge bruscamente, ese “algo” que despierta el goce y lo refleja en la adulteración de Mama Huaco, en una copia parasitaria que finalmente, es una revelación infinita donde el cuerpo es “uno” y tiene nombre.

El cuerpo representado en esta tesis busca provocar una crisis en el receptáculo (Xora), busca ser una contra-imagen falsa, busca ser símbolo y economía, Empero sigue siendo un cuerpo hueco, un abyecto que no esconde nada y que aún así busca ocasionar una crisis.

Peter Sigal se pregunta: “¿Qué se puede ver en un espejo negro?”, su respuesta es: -Nada- (...) complementa diciendo que la sola existencia del espejo es una pista para el autor, puede ser un real abominable, la memoria de la colonialidad viva de la extirpación, de la única forma de lo real abominable, el cadáver andrógino, como presencia de la deformación de la existencia, lo que irremediabilmente ha caído, la cloaca, la muerte de forma violenta, herida, sangre, pus, olor acre de sudor (Kristeva 1988, 9) son los nombres de las mujeres de mujeres trans asesinadas, torturadas, perseguidas, encarceladas: “La reina del Guambra, Angelita Zamora, La Femenina María, Leidy, La Mulatita de Esmeraldas, Madonna, La negra Marcia, La Tongolele, Perlita, Satanacha, La siete pisos, La cuencana, La Chueca, La Vieja Mónica, La Comadre Puta, Yadira, La Mano de Trinche, La Machete (...), soy Yo” (Cabral 2017, 219)

Dakotta Lucifer Delta Magnini (2019)

Creo que de alguna u otra manera ya soy Mama Huaco, por el hecho de romper esquemas, el hecho de dar un grito, una voz a lo que estoy haciendo, a lo que estoy sintiendo, de que me falta mucho por aprender porque este es un arte bastante completo, me falta... en este andar y poder identificarme si soy hombre o soy mujer me identifico así. Como Mama Huaco, quienes ya defendemos a alguien vulnerado ya somos Mama Huaco.

A mí me gustó el elemento del espejo, porque lo veo como la fuerza, la misma Mama Huaco se ve en el espejo, es porque ella sabía comunicar, sabía expresar, sabía guiar a alguien más, que no tenía luz.

Mi nombre es Dakotta por una amiga de padres africanos que le tocó migrar a Canadá, cuando la conocí me gustó su personalidad fuerte, extrovertida, dura, me gusta el nombre Dakotta porque impone. Lucifer es una larga historia... mi primer nombre es Samael, el quinto ángel del apocalipsis, a mi mamá le gustó el nombre por uno de sus significados que es “alabanza de Dios”, desde niño tuve un sexto sentido esotérico para percibir las cosas, recuerdo que desde niño hablaba con personas que mi hermana nunca veía. Lucifer es un arcángel que cuando no quiso dejarse manipular de Dios, se reveló (...) yo siempre en la familia he sido el que se revela, el gay, el que no se queda callado, incluso el más trigueño y me gusta el aspecto de llevar la contra.

Mi apellido Delta, me lo puse en un reinado en la discoteca Ars Amandi, en el que participé, ese día le pregunté a Destiny⁴⁵, hermana mayor de las Delta, si lo podía utilizar y ya me comenzaron a identificar como parte de la casa de las hermanas Delta, yo soy la única de las doce hermanas que lleva el apellido.

He participado en varios concursos, uno de ellos en Drag on Fire. En el show de la semifinal, traté el tema del VIH, lo tomé bastante personal. Había fallecido un amigo muy cercano hace cuatro meses con VIH-SIDA, algunas personas que conocía se enteraron de que estaban infectadas, entonces quise hacer visible este tema. Que no por ser “Puto” te contagiaste, mi amigo que falleció tubo una pareja en toda su vida y fue la que le contagió. Por amor tú te puedes contagiar, pero por amor también puedes perdonar.

⁴⁵ Destiny es la Hermana mayor y fundadora de las hermanas Delta, actualmente (2019) las hermanas mayores son Dakotta y Amelí, cuyas responsabilidades consisten en liderar los procesos y diálogos de la casa de las Hermanas Delta.

Para el VIH no hay una cura como tal, esperemos que en dos años o más ya exista cura, en los ensayos yo lloré... ese día, cuando el bailarín me ponía con labial la marca del VIH, comencé a llorar. Después del show el bailarín me abrazaba y me decía ya se acabó, respira...

Gráfico No 20
Dakotta, interpretación de Mama Huaco, hechicera (retrato)



Fuente y Elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

29/08/2018

Volver sobre el espejo, es volver sobre lo semejante... cuando estuvimos realizando el taller de Mama Huaco el día 18 del mes de febrero de 2019 me llevé una tremenda sorpresa, tres de mis amigas vinieron antes. Todas preparamos el taller, yo quería reflejar lo que sabía de Mama Huaco... quería que todo sea perfecto. Mi sorpresa fue que el taller comenzó una hora antes de lo previsto, cuando tres de mis amigas, comenzaban a disponer del espacio, a preocuparse por que todo estuviese en su lugar, a disponer de Mama Huaco. Ponían los dibujos en las sillas, los papelotes, grabaron el audio que tenía preparado para ellas, algunas lo escucharon antes. Su preocupación y confianza, su invasión fuera de los formalismos hizo que compartir sea mucho más fácil.

Las drags nos caracterizamos históricamente por llegar tarde a todos lados, nunca pensé que llegarían horas antes, incluso las que viven en las partes más alejadas de la ciudad... El taller fue hecho por todas, para todas. Mientras seguíamos en la preparación del espacio, unas guiaban a otras por medio de un audio que preparé mientras subíamos a una terraza, el ejercicio comenzaba frente a un espejo de la siguiente manera:

“Quiero que mires cuidadosamente el espejo que está en el ascensor y quiero que te veas en él... ¿Qué es lo que ves? Sabes. Yo miro una extensión de mí misma, yo miro a Mama Huaco...”

De forma posterior cada una recorría por una terraza mirando la ciudad mientras el audio explicaba todas las interpretaciones de Mama Huaco, la última parte del audio se completaba con unas impresiones de Guaman Poma, así como de otros dibujos referentes a la época y de sexualidades fluidas o des-generizadas.

El audio tour terminaba con estas palabras:

“Mi nombre es Mama Huaco, soy como tú, tengo la misma fuerza masculina que tienes tú, tengo la misma belleza que tienes tú, me siento femenina, me siento fuerte. Me siento potenciada, contigo, me siento potenciada... espero que tú también sientas lo mismo... Mi hija, mi linaje, mi deseo, tu deseo, mi amor, ese amor que guardas en tu precioso corazón, el motor de nuestro caminar...”

Pensaba en el motor de nuestro caminar, en tacones, mientras recorremos desde hace muchos años las discotecas, las casas, negociando presentaciones, shows, concursos, fiestas...todo ¿para mostrar nuestro arte?, pienso que el arte es una excusa, nos mostrarnos a nosotras mismas, justificamos nuestro deseo, nuestra posición en esta

ciudad, hostil con los cuerpos travestis, nos justificamos a nosotras mismas mientras creamos espacios...

Después el taller se convirtió en un pequeño show, donde cada una era una estrella, lo titulamos “La siguiente Mama Huaco”... en esta parte comprendí que cada una había entendido desde hace mucho antes lo que significa la homofobia, la misoginia, la persecución, la caza, la burla, la denigración, cada una había interpretado a Mama Huaco porque cada una era Mama Huaco, cada una había sido borrada, silenciada y cada una sabía exactamente qué parte podría tomar de Mama Huaco para interpretarla en ese espacio festivo drag.

De pronto el foco se convirtió en una gran luz de teatro y las baldosas en tablas grandes de teatro, las ventanas en telones y la noche en todo el público que nos veía como unas divinidades ambiguas. Existieron varias interpretaciones, todas recogían temas como la semilla en tiempo de sequía, la figura de la guerrera, el gobierno de mujeres... La belleza... ninguna parte quedó sin ser entendida por cada rincón de nuestro cuerpo. En esa azotea, con pelucas viejas y ropa improvisada cada una era una estrella y contaba su historia, cada una era Mama Huaco.

Gráfico No 21
Bella Montreal, interpretación de Mama Huaco, mujer guerrera (cuerpo entero)



Fuente y elaboración: PH. Juan Carlos Bayas

Conclusiones

El principal propósito de este proyecto fue interpretar el espejo de Mama Huaco desde un análisis semiótico sobre documentos coloniales, el más importante fue Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala (1616). Para este propósito se tubo en cuenta la pluralidad de tradiciones andinas, tales como el tiempo ritual, la organización del Incario, las políticas tanto económicas y religiosas con respecto al género en los Andes.

Con el objetivo de mirar el espejo como matriz de representación de un “género muy otro” (propuesto por Walsh) dónde cabe el cuerpo andrógino andino (que existe y persiste hasta la actualidad) sujeto a normas burocráticas contemporáneas con el acrónimo LGBTI (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales). Si bien estas conquistas por parte de los mismos colectivos LGBTI han permitido derechos que antes no se los tenían, como la despenalización de la Homosexualidad en la Constitución Ecuatoriana en 1997. Aún existe exclusión económica, política y social por parte de las comunidades y las ciudades donde nacemos. La colonialidad en el siglo XXI, es un fantasma que repite constantemente la expulsión de nuestros cuerpos de una red de relaciones sociales y deja el cuerpo “LGBTI” en la desprotección familiar, el abandono sanitario de salud y precario acceso a la educación. Sin embargo, esta exclusión no se puede leer sola, por ello las identidades LGBTI son insuficientes, porque no dan cuenta del racismo, el clasismo que termina excluyendo a los cuerpos sexo-disidentes indígenas, afro, pobres, migrantes (...) dentro de este paraguas LGBTI, lo masculino reproduce una masculinidad blanca, imperialista que representa y universaliza a todas las identidades en los ámbitos legales, públicos y gubernamentales, una falsa inclusión.

Dentro de este contexto la búsqueda de nuevos conocimientos, de memorias, de reflexiones sobre cuerpos “Maricas”, “Travestis”, “Dragos”, “Transexuales” buscan dar cuenta de la colonialidad en la que viven los cuerpos sexo-disidentes más vulnerables, más visibles, que no caben dentro una “normalidad” o dentro de una “moralidad cristiana”, ni tampoco dentro de una falsa inclusión que busca el consumo de productos “gayfriendly” en favor de un capitalismo salvaje que extermina pueblos indígenas y contamina el planeta. Este proyecto busca reunir el deseo de aquellxs que hemos sido excluidos del campo de representación por no-blancos, pobres y femeninos.

Poner en crisis esta representación sumamente narcisista sobre lo “Gay” es levantar la voz y expresar la inconformidad con un estado en el que 7 de cada 10 personas

LGBTI sufren violencia familiar, en el que la prevalencia del VIH es del 35% en comparación a países como Colombia, Perú, Bolivia cuyos índices va del 10 al 15%, son políticas de inclusión reales en el campo laboral para personas trans, que actualmente sobreviven de la prostitución (75% de la población trans), es proponer acciones afirmativas para el ingreso a la educación pública (menos de la mitad de la población LGBTI gana el sueldo básico debido a la falta de escolaridad)⁴⁶.

Frente a esa realidad la memoria, así como la crisis de la identidad pueden tener su eco en proyectos de políticas públicas a nivel gubernamental o en propuestas por parte de colectivos, que en más de una ocasión han visto fracasar sus iniciativas por no cumplir con los estándares y las categorías impuestas por estudios extranjeros.

Volviendo al texto, el lector puede observar que la primera categoría sobre la cual se trabaja es el “Género” y sus distintas discusiones en Abya Yala. Aparece la crítica de “género” como una categoría binaria en la que prevalece lo masculino sobre lo femenino (desde una visión biológica) como ocurre con la pensadora María Lugones (2008), para quién la interseccionalidad da cuenta de los espacios e intersticios del cuerpo femenino con respecto a la raza, la clase que no se pueden ser entendidos desde una matriz patriarcal occidental.

Lugones (2008) recurre a varios estudios en sociedades africanas como Yoruba y Nativas Norte – Americanas como fue el caso del estudio de Paula Gun Allen, donde demuestra la existencia de una matriz gineocrática, que da cuenta relaciones sociales, de trabajo y religión, dónde lo femenino poseyó un papel central.

En esta discusión, Irene Silverblatt muestra un estudio clásico en el incario “Luna, Sol y Brujas”, dónde el género expresado en sus distintas actividades separaba a hombres y a mujeres, pero los complementaba. Lo denomina: relaciones matrilineales, incluso varias herencias de títulos, posesiones y cargos eran heredados de madres a hijas, uno de los elementos más importantes fue el acceso a la representación ritual con diosas mujeres, de las cuales Mama Huaco fue identificada como mamayuta o diosa madre.

Lo femenino posee otros equivalentes en el mundo andino, que no cumplen con una finalidad reproductiva, agrícola, de protección del hogar, sino que es heterogéneo, va desde cargos de cacicas, sacerdotisas, guerreras hasta estructuras políticas solo de mujeres como las Panacas.

⁴⁶ Datos obtenidos por el Estudio “Condiciones de Vida de la Población LGBTI” por parte del Consejo Nacional de Igualdad de Género (CNIG) y del Instituto Nacional de Censos (INEC) (2010).

La crítica más importante para este estudio es presentada por Catherine Walsh (2015) y Michael Horswell (2009) que incorporan en el espectro de lo femenino la incorporación de un “tercer género” (Horswell 2009), o una matriz feminocéntrica (Walsh 2015) de la cual lo andrógino/no binario forma parte de la pluralidad de tradiciones andinas.

Dentro de este estado del arte sobre el género en Abaya Yala, Mama Huaco es representada como una mujer mítica, se interpreta su nombre como la traducción inca de Saramama o la madre del Maíz (protectora del maíz en tiempos de sequía).

En tiempos coloniales (caída del incario en 1535), Guamán Poma de Ayala es una pieza clave. Guamán Poma fue un artista, escritor nacido en San Cristobal de Suntiutú, actual Perú (1534) perteneciente a la época Toledana (s. XVI-XVII) que dio cuenta de la segunda etapa de la colonización e imposición de las instituciones coloniales tales como las mitas, los obrajes y los batanes. Aprendió a leer y escribir en español y ocupó un papel importante dentro de la memoria andina y la traducción de la ideología cristiana al quechua. La visión que Guamán tiene en su carta al rey Felipe III, cumple con varios objetivos.

Para algunos investigadores la carta fue una suerte de petición de una reforma, junto a varias propuestas que buscaron poner fin a la violencia, el saqueo y la desposesión del poder de las mujeres en las instituciones comunitarias. Guamán Poma posee una visión transculturada. Si bien aprende de Cristóbal de Albornoz lo referente a la extirpación de idolatrías, también posee varias fuentes que complejizan la memoria como el tiempo andino, las posibles fuentes como relatos orales, tejidos, quipus.

En su entramado de pensamiento escribió dos relatos de Mama Huaco, uno andino y otro colonial. En el apartado andino describe a Mama Huaco como Coya, gobernante, guerrera. Existen otros relatos que confirman una visión andina mucho más amplia sobre Mama Huaco como Capitana de los ejércitos Incas en los relatos de los Hermanos Ayar. Frente este retrato se opone otro relato Colonial. En él Mama Huaco es la primera idólatra, por tanto, se la representa en un dibujo sentada con un espejo negro en el que se mira. El espejo negro y la idolatría tienen un significado común.

Para Peter Sigal (2010) el espejo negro posee propósitos adivinatorios en Europa, desde sus orígenes asirios, caldeos; de forma similar en Andinoamérica, fueron utilizados para mirar el pasado y el futuro en la cultura Azteca, incluso existe el dios Tezcatlipoca cuyo significado es “Espejo Humeante”. No existen registros del uso del espejo negro

como tal en la cultura Inca, pero si existen relatos donde los espejos se utilizan como regalos por parte de los dioses con fines rituales.

Los espejos negros son condenados por la iglesia católica desde el siglo XII como objetos diabólicos, los mismos que tienen la finalidad de hablar con los demonios y otros objetos que describe Guamán Poma acerca de Mama Huaco, como palos, piedras, cascadas (...) para reflejar una completa representación de la idolatría. El espejo negro fue catalogado con el vocablo eidolón del cual nace la palabra Idolatría y su consecuente persecución por parte del tribunal del Santo Oficio, a los distintos pecados contra la fe católica, como son la lujuria (pecado de sodomía, incesto, bestialidad, brujería), la herejía (...)

En este apartado Guamán Poma habla de Mama Huaco como una hechicera, la misma que debe ser extirpada porque sobre ella recae el pecado de la lujuria, más no sobre todas las comunidades. Su extirpación pasa a ser negociada, sin embargo, refleja la terrible época de caza de brujas andina y la extirpación del poder femenino en las comunidades indígenas.

La persecución de las brujas según Silvia Federici tiene la finalidad de desposeer y desprestigiar el trabajo femenino, de tal manera que con esta subordinación se asiste a la acumulación de capital primitivo y la naciente modernidad europea. En dos siglos de persecución de brujas, las mujeres se quedan a entera subordinación del hombre y pierden poder sobre su dominio económico, político, religioso, a la par el trabajo doméstico pasa a ser denigrado, y la finalidad de la mujer pasa a ser la procreación y el matrimonio.

Frente a esta historia de desposesión. El cuerpo andrógino (disidencias sexuales) ¿desaparecen? No. Ocurre algo muy similar a lo que ocurrió con la caza de brujas, por medio de la extirpación de idolatrías, se conforman las leyes “siete partidas” en las que se persiguen y se ejecutan a todos las disidencias andinas que no empatan en un orden binario y jerárquico de género (masculino/femenino), pierden total relación con sus comunidades, con las actividades laborales varios incurren en trabajos sexuales y oficios menores relatados por Zeb Tortorici (2018) en su texto “Pecado Contra Natura”.

Frente a este peso histórico volver a ver el reflejo sobre el espejo negro de la idolatría fue más bien una deformación. El sistema simbólico colonial en el que el cuerpo andrógino se encuentra inscrito solo puede ser simbolizado por medio de lo real abominable, que en último caso es el cadáver de las disidencias que hasta 1997 han sido perseguidas, torturadas, desaparecidas, encarceladas como cuerpo criminalizados. Se concluye de forma contundente que el sujeto andrógino, travestido, trans, marica, nace en

la modernidad sin cuerpo, sino que es forcluido a un orden de lo abyecto simbolizado por el espejo negro de la idolatría.

Esta propuesta que fue construida en conversación con Catherine Walsh planea una reinterpretación, re-representación, re-presentación, de un orden simbólico impuesto sobre el cuerpo andrógino andino, no desde la folklorización o la esencialización de sujeto indígena, sino desde una suerte de parasitismo y desde la subjetividad con el cuerpo de Mama Huaco que reposa en la crónica de Guamán Poma.

Varias drags, travestis, maricas decidimos reciclar, falsear nuestra imagen como estamos acostumbradas a hacerlo y mirarnos en el espejo negro de la idolatría desde una suerte de crisis del narcisismo “Gay”, para ver otrora nuestro cuerpo femenino, andino, travestido...como un parásito de la representación.

Al mismo tiempo que cada drag, marica, travesti, entraba en comunión con esta multitud de sentidos, relataba su historia su historia, recuperándola de otro modo en el espejo negro, en la cámara oscura de Claude que nos tomó las fotos y que ahora mira un ejercicio falso, que se sabe falso y que aún así habla de la forma más verás sobre nuestros cuerpos sumidos en el orden y los sentidos de Mama Huaco.

Gráfico No 22
Larry Cai FreeSoul, interpretación de Mama Huaco, andrógino (retrato)



Fuente y elaboración: Juan Carlos Bayas

A las lectoras travestis:

Dakira:

Deja un rato las redes sociales deja un rato tu teléfono y disfruta tu tiempo solo. Imagina y piensa lo quieres hacer, sal a pasear, mientras estas en la ducha, date un tiempo y ármalo. Busca las formas de cómo llegar donde quieres estar, porque solo tú sabrás más que nadie cómo buscar y qué hacer y...

Apóyate en quienes te quieran colaborar, en quienes te quieran ayudar, no te sientas mal si con eso no están bien tus seres queridos, la gente que está cercana a ti, siempre hay una forma de hacerlo no siempre con el permiso de la gente, disfruta si sientes que esto te hace feliz.

Larry:

No tengas miedo, ten paciencia, todo llega... Sabes cuál es el lío, la gente es el lío, no tú...

Romina:

Si no tienes una meta fijada... cómo te digo. Yo por medio de la tranquilidad llego a muchas cosas, mentalízate, decreta las cosas que quieres hacer. Como, por ejemplo: decir que nunca más en la vida me va a volver a pasar... nunca más...

Kataleya:

Si ya estás aquí, viviendo, disfruta, la vida es un abrir y cerrar de ojos, y mientras vivas disfruta. Hoy estás haciendo algo que no te gusta, mal encarado en tu casa, maldiciendo a todos. La vida es muy rápida para estar pensando en cosas malas o negativas, así te vaya mal, pero son vivencias que uno se gana.

Kosakura:

Te imaginas que de niñxs hubiéramos leído historias sobre travestis en los Andes. Tú y yo sabemos que el tiempo y nuestros sueños hubieran cambiado. Quiero dedicarte esta historia con mucho cariño y supongo que así comienza: (...) Un día un grupo de travestis y Drag Queens se armaron de mucho valor salieron de sus casas, de las discotecas nocturnas y decidieron hacer frente a todas las injusticias en las que la comunidad trans, travesti, marica se encontraba sumida, para ello decidieron hablar con una mujer andrógina de nombre Mama Huaco, que les dijo qué debían hacer...

Bibliografía

- Adorno, Rolena, entrevista de Centro Cultural Inca Garcilaso. *Conferencia sobre Guamán Poma de Ayala* (16 de 06 de 2015).
- . *Cronista y Príncipe*. Perú : Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- Cabral, Alberto. *Los Fantasmas se Cabrearon, Crónicas de la Despenalización de la Homosexualidad en el Ecuador*. Quito: INEDH, 2017.
- Campuzano, Giuseppe. *Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú*. Lima : Bagoas, 2003.
- Chang, Raquel. «Spanish Women in First New Chronicle and Good government: The intersections of culture and gender.» En *Revisiting the Colonial Question in Latin América*, de Mabel Moraña y Carlos Jáuregui, 60- 75. Madrid : Iberoamericana , 2008.
- Consejo Nacional de Igualdad de Género; Instituto Nacional de Censos. *Condiciones de Vida de Población LGBTI*. Quito: CNIG-INEC, 2012.
- Cox, Victoria. *Guamán Poma de Ayala, entre los conceptos andino y europeo del tiempo*. Cuzco : Centro Bartolomé de las Casas, 2002.
- . *Narrar y recrear*. Appalachian: Appalachian State University , 2009.
- Daston, Lorraine. *Biografía de los objetos Científicos*. México : La Cifra, 2014.
- Echeverri, Carlos Gustavo Román. *Espejos: transparencia, reflejo, contradicción e interacción*. Bogotá: Cuadernos de música, artes visuales, 2011.
- El Comercio . «Marcha OrguYo 2018 llenó el Centro Histórico de Quito de alegría y colores.» 30 de 06 de 2018: 2.
- Escalante, María. «Idolatría en tres textos Coloniales». En *Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, de Carlos García, 477-520. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- Falconí, Diego. «Entrevista a Julieta Paredes». *Lectora* , 2012: 179-196.
- . *Inflexiones Maricas*. Barcelona : EGALES , 2018.

- Federici, Silvia. *Cáliban y la Bruja. Mujeres, Cuerpo y Acumulación Originaria*. Quito-Ecuador : Abya Yala, 2004.
- Fernandez, Gerardo. *Maleficios Corporales: posesión, hechicería y chamanismo en España y América (s.XVI-XX)* . Quito : Abya Yala, 2011.
- Frazer, George. *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica , 1951.
- Galindo, María. «Gorda, Libre, boliviana y terca es decir GLBTI.» En *Inflexiones Maricas* , de Diego Falconí, 247-256. Barcelona : EGALES, 2018.
- García, Carlos. «Agenda problemática de El primer nueva coronica y buen gobierno de Guaman Poma de Ayala.» *Letras 81*, 2002: 1-11.
- Gonzales, Óscar. «Entre Sodomitas y cuilonime, interpretaciones descoloniales sobre indios vestidos de mujer s. XVI .» En *Más allá del Feminismo: Caminos para andar* , de Sylvia Marcos, 278-301. México : Fundación Rosa Luxemburgo, 2014.
- Guardia, Sara. *Historia de las Mujeres* . Murcia: Centro de Estudios de la mujer en la Historia de América Latina , 2002.
- Hall, Stuart. *Sin garantías, trayectorias y problemáticas en estudios culturales* . Quito: Universidad Andina Simón Bolívar , 2010.
- Hernandez, Fracisco. «La Coya en la Organización del Tahuantinsuyu.» En *Historia de las Mujeres en América Latina* , de Juan García y Sara Guardia, 16-40. Murcia : Universidad de Murcia , 2002.
- Hernández, Francisco. «La Coya en la organización del Tahuantinsuyo .» *Historia de las mujeres en América Latina* , 2002: 25-43.
- Horswell, Michael. «Cuerpos rituales como memoria subalterna andina en un dibujo de Guamán Poma». *Kipus* , 2000: 55-68.
- Horswell, Michel. *La descolonización del Sodomita* . Quito: Abya Yala, 2009 .
- Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007.
- Jaime, Martín. *Diversidades sexuales, marginación en Latinoamérica*. México: Clacso, 2013.

- Kleinhns, Atholl. *Lesbian gay bisexual transgender and intersex (LGBTI) students are scrambling for access to healthcare services in the campus healthcare system: Perceptions of the key informants*. Pretoria, Sourth Africa: Sefako Makgtho health sciences university, 2017.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la Perversión* . Buenos Aires : Siglo XXI Editores , 1988.
- Lienhard, Martín. «El cautiverio colonial del discurso indígena: los Testimonios». En *Discursos sobre la invención de América*, de Iris M. Zabala, 55-70. Amsterdam: Rodopi, 1992.
- Lugones, María. «Colonialidad y género». *Tábula Raza* , 2008.
- Makowski, Krystof. *Señores de los imperios del Sol* Lima: Banco de Crédito , 2010.
- Mignolo, Walter. *De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al Pensar Descolonial*. Quito: AbyaYala, 2011.
- Mignolo, Walter. «La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia». En *Discursos sobre la "invención" de América* , de Iris M. Zabala, 191- 207 . Amsterdam : Rodopi , 1992.
- Minelli, Laura. «Una nota sobre la araña mítica en el mundo andino prehispánico». En *Revisiting the colonial question in Latin América*, de Mabel Moraña y Carlos Jáuregui, 112-130. México : Iberoamericana , 2008.
- Miranda, Carlos García. «Guamán Poma Arbitrista». En *Memorias de la Halla* , de Carlos García, 630-650. Lima : Universidad de Lima, 2005.
- Oyewumi, Oyeronke. *La invención de las mujeres* . 2017.
- Paredes, Julieta. *Hilando Fino*. La Paz : El Rebozo, 2010.
- Pease, Franklin. *Nueva Corónica y Buen Gobierno* . Caracas : Biblioteca de Ayacucho , 1980 .
- Pendergrast, Mark. *Historia de los espejos* . Barcelona : Fondo de Cultura, 2003.
- Polar, Antonio Cornejo. *Escribir en el Aire, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

- Pratt, Mary Louise. *Ojos Imperiales, literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Routledge, 1997.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social». *Cuestiones Horizontales: dependencia histórico estructural de la colonialidad del Poder*, 2014: 342-388.
- Ramos, Diana. *Mito revista cultural* . 19 de 10 de 2014. <https://bit.ly/30mNbmS> (último acceso: 7 de 7 de 2019).
- Rodríguez, Raquel Chang. «Íconos Inestables: El caso de la Coya Chuquillanto en la Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno (1965)». En *Guamán Poma y Blas Valera* , de Francesca Cantú, 293-312. Roma : Instituto Italo-Latinoamericano, 2001.
- Rostworowski, María. *Historia del Tawantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.
- Segato, Rita. «El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza». En *La crítica de la colonialidad en otros ensayos* , de Rita Segato, 179-211. Buenos Aires : Prometeo, 2015.
- Sigal, Peter. *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin América* . Chicago : University of Chicago Press , 2003.
- . *The flower and Scorpion: Sexual and Ritual in Early Nahua Culture*. Durham NC: Duke University Press , 2011.
- Silverblatt, Irene. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* . Cusco : Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1990.
- Silverman, Gail. «Dumbarton Oaks». En *Revisiting the colonial question in Latin América* , de Mabel Moraña, 150-170. México : Iberoamericana , 2008.
- Staving, Ward. «Political Abomination and Private Reservation: the nefarious sin, homosexuality and cultural values in Colonial Perú». En *Infamous Desire* , de Peter Sigal, 134-151. Chicago : University of Chicago Press, 2003.
- Texler, Richard. *Sex and Conquest*. Cornell: Cornell University Press, 1999.

- Torres, Nelson Maldonado. «En la decolonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto.» En *Globalization and Decolonial Option* , de Arturo Escobar Walter D. Mignolo, 94-124. London: Routledge, 2013.
- Torres, Nelson Maldonado. «En la decolonialidad del Ser, contribuciones al desarrollo de un concepto». En *Globalization and Decolonial Option* , de Arturo Escobar Walter Mignolo, 94- 124. New York: Routledge, 2010.
- Tortorici, Zeb. *Sings Against Nature, sex and archie in colonial New Spain* . London : Duke University Press, 2018 .
- Unicef. «El Bullying o acoso .» *Ocultos a Plena Luz* , 2009: 1-15.
- Vega, Juan José. «Historia de las Mujeres en América Latina». En *Historia de las Mujeres en América Latina*, de Juan García y Sara Guardia, 44-59. México : Iberoamericana, 2008.
- Walsh, Catherine. «Shifting the Geopolitics of the Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural studies "others" in the Andes». En *Globalization and Decolonial Option*, de Arturo Escobar Walter Mignolo, 78- 93. New York: Routledge, 2013.
- Walsh, Catherine. «Sobre el género y su modo-muy-otro». En *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno* , de Pablo Quintero, 165-182. Buenos Aires : Ediciones del Signo , 2015.
- Zavala, Iris. «El nominalismo imperia y sus monstruos en el Nuevo Mundo .» En *Discursos de la invención de América* , de Iris Zavala, 221 - 250. Amsterdam: Rodopi, 1992.
- Zavala, Iris M. «"Invenciones": palabras preliminares». En *Discursos sobre la invención de las Américas*, de Iris M. Zavala, 3-19. Amsterdam : Rodopi, 1992.
- Zuidema, Tom. «El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder». *Bulletin de l'Institut français d'études andines* , 2008: 47-55.